VISIT…

Christoph Martel

Heideggers Wahrheiten

Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von
Jens Halfwassen, Dominik Perler,
Michael Quante

Band 87

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Heideggers Wahrheiten

Wahrheit, Referenz und Personalität in *Sein und Zeit*

von

Christoph Martel

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020294-6
ISSN 0344-8142

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Jürgen Martel
1942–1989

Danksagung

Den Anstoß zu dieser Arbeit gab 1999 ein Seminar von Wolfgang Carl zu *Sein und Zeit*. Seither haben viele Gespräche meinem Denken über Heidegger aufgeholfen. Diese Arbeit wäre nicht dieselbe ohne Rick Canedo, Wolfgang Carl, Hubert Dreyfus, Tobias Henschen, Stefan Meyer, Jürgen Müller und Jürgen Stolzenberg. Meine Frau Katrin Kaufmann und meine Familie haben mich vorbehaltlos unterstützt. Ich hoffe, dass meine Arbeit ihrem Einsatz gerecht werden kann.

Dem Evangelischen Studienwerk Villigst und der Universität von Kalifornien danke ich für die Unterstützung meiner Studien sowie der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für einen finanziellen Beitrag zum Druck dieses Buchs.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

Der „traditionelle Wahrheitsbegriff“ 10
Umsturz der Tradition? 10
Aristoteles und die Folgen 16
Übereinstimmung als „Abbilden“ 19
Uniformierung von Wahrheit im Urteil 22
Prekäre Wahrheitsträger 25
Explanatorische Priorität der Aussagenwahrheit 28
Die Propositionalität der Wahrheitsträger 30
Idealität des Urteilsinhalts 34
Heideggers Kritik 41
Verlust der Wirklichkeit 45
Das „Wesen“ der Wahrheit 46
Korrespondenztheorie und realistische Intuition 48
Die psychologistische Herausforderung 53
Antworten auf den Psychologismus: Lotze und Windelband 59
Husserls Vermittlung 63
Heideggers Problemstellung im Horizont der Zeit 65

Wie sich Wahrheit zeigt 71
Ontologische Transparenz 71
Heideggers Analyse missverstanden 73
Erkennen als methodischer Ausgangspunkt 75
Keine leeren Begriffe: die Rolle der Phänomene 78
Seiendes und Phänomen 79
Heideggers Ziel: ein „echter“ Wahrheitsbegriff 85
Ursprünge und Fundamente 87

Epistemische Praxis 95
Wozu dienen die Wahrheitsprädikate? 95
Erkennen im Alltag 96
Heideggers Beispiel einer epistemischen Praxis 100
Die Argumentation in § 44a 103
Behauptung und apophantischer Wirklichkeitsbezug 108
Behauptung und Wissensanspruch 110
Wovon und wie davon die Rede ist 118

Referenz und Wahrheitsfähigkeit 126
Abkehr von der Abbildtheorie 131
Transformation des traditionellen Wahrheitskriteriums 131
Tugendhats Kritik verfehlt Heideggers Absichten 137
Bewährung und phänomenologische Methode 140
Ein epistemischer Wahrheitsbegriff? 153

Ontologische Präsuppositionen 165
Entdecken und apophantische Referenz 165
Wahrsein als Entdeckend-sein 168
Heideggers Begriff des Entdeckens 172
Entdecken als ontologische Präsupposition 176
„Als-Struktur" des Entdeckens 183
Wesensbestimmtheit des Seienden 189
Entdecken und Erschließen 190
Wesen und Seinsweise 194
Auslegung und Thematisierung 199
Innerweltlichkeit 202
Phänomenale Verfügbarkeit 203
Erschlossenheit und Weltlichkeit 210
Der Absichtshorizont des Alltags 215
Vorrang der Praxis? 218
Das Problem des Vorhandenen 221
Übergehen der Weltlichkeit durch die Abbildtheorie 224
Zwischenergebnis 231

Wahrheit und Existenz 235
Entdecken und Erschließen als Wahrheitsphänomene 235
Der Name der Wahrheit 238
Unverborgenheit 242
Heideggers Wahrheiten 246
Alethischer Pluralismus 251
Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit 255
Rollenverständnis und Personalität 257
Das Sein missverstehen 268
Eigentlichkeit und Wahrheit 277
Auf dem Weg zur Wahrheit 285
Wahrheit der Existenz und phänomenologische Erkenntnis 291
Existieren und existenziale Analyse 292
Formale Anzeige 295
Destruktion der Tradition 298

Schluss 305

Siglen für Heideggers Werke 314

Literaturverzeichnis 315

Index 326

Einleitung

„Alles an Heidegger ist mir immer widerwärtig gewesen", poltert der Kritiker Reger bei Thomas Bernhard, „nicht nur die Schlafhaube auf dem Kopf und die selbstgewebte Winterunterhose über seinem von ihm selbst eingeheizten Ofen in Todtnauberg, nicht nur sein selbstgeschnitzter Schwarzwaldstock, eben seine selbstgeschnitzte Schwarzwaldphilosophie" (Bernhard, *Meister* 92f.).[1] Reger habe „eine Reihe von Fotografien gesehen", darauf „schläft Heidegger, wacht er auf, […] liest er, löffelt er Suppe, schneidet sich ein Stück (selbstgebackenes) Brot ab, schlägt er ein (selbstgeschriebenes) Buch auf, macht er ein (selbstgeschriebenes) Buch zu" (Bernhard, *Meister* 92f.) und so weiter und so fort. Aus der bissigen, im Original seitenlangen Tirade gegen „diesen lächerlichen nationalsozialistischen Pumphosenspießer" (Bernhard, *Meister* 87) spricht ein Funken Wahrheit. *Erstens* verstellt in Sachen Heidegger oft genug eine – durchaus gewollte – Projektion der Person den unbefangenen Blick auf die Philosophie; und *zweitens* wirkt wohl nicht nur auf Reger ein vermeintlicher Autarkiekult abstoßend, der auf die Spitze getrieben wird in der Unterstellung, Heidegger bevorzuge *selbst* geschriebene Bücher. Beide Aspekte der Heideggerwahrnehmung spielen auch für das Problem der Wahrheit in *Sein und Zeit*, dem die vorliegende Arbeit gewidmet ist, eine Rolle. Das Reizwort „selbst" erscheint dabei in unterschiedlichen Zusammenhängen ebenso entscheidend wie der Zusammenhang von persönlicher Einsicht und philosophischer Wahrheit. So behauptet Heidegger, die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen hinge von der Entdecktheit eines Seienden *selbst* ab. Zudem zeige sich eine besondere Wahrheit der Existenz im Verhältnis einer Person zum eigenen *Selbstseinkönnen*. Die Angemessenheit der fundamentalontologische Existenzanalyse in *Sein und Zeit* lässt sich nur aus der Perspektive einer Person einschätzen, der ihr eigenes Sein durchsichtig ist. Selbstzeigen, Selbstsein und die Autorisierung philosophischer Analyse sind die Leitmotive auch in Heideggers Wahrheitsüberlegungen.

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt eine behutsame Wiederannäherung von Heideggers Wahrheitskonzeption in *Sein und Zeit* an geläufigere Vorstellungen. Die Untersuchung mag auch dazu beitragen, die von der Person überschattete Philosophie Heideggers vom Anruch zu befreien, den die Forschung gerade auch mit dem Wahrheitsbegriff in Zusammenhang gebracht hat. In den Mittelpunkt rückt im Folgenden Heideggers Rekonstruktion eines Begriffs von Aussa-

1 Im Folgenden werden Kurztitel der verwendeten Literatur in der Regel durch Angabe des ersten aussagekräftigen Substantivs im Titel gebildet. Kanonische Werke werden in der üblichen Weise und durch Kürzel zitiert, die im Literaturverzeichnis aufgeschlüsselt sind. Heideggers Werke werden ohne Nennung des Autors durch Siglen genannt, die man dem Verzeichnis vor der Bibliographie im Anhang entnehme.

genwahrheit, welchen er der Wahrheitsdebatte seiner Zeit entgegen stellt. Auch soll Heideggers Idee einer Wahrheit der menschlichen Existenz näher beleuchtet werden. Betont wird die Kompatibilität von Heideggers Überlegungen mit einem gewöhnlichen Verständnis von wahren als tatsachengetreuen Aussagen. Für Heidegger ist diese Vorstellung *fundiert* in *ursprünglichen* Phänomenen, welche die Diskussion seiner Zeit zum Schaden eines gewöhnlichen, realistischen Wahrheitsverständnisses ignoriere. Heidegger bemüht sich, diese Fundamente zu explizieren, die seiner Ansicht nach das *Sein* der Wahrheitsbeziehung und ihrer Relata betreffen. Eine irritierende Pointe seiner Überlegungen besteht darin, mit den Wahrheitsprädikaten „wahr" und „falsch" nicht nur Aussagen, Urteile oder Behauptungen zu qualifizieren, sondern sie auch auf jene *Fundamente* anzuwenden, die seine Analyse herausstellt. Weil dazu auch das Verhältnis einer Person zu ihrem eigenen Sein, ihrer eigenen Existenz gehört, kann Heidegger hier ein *ursprünglichstes* Wahrheitsphänomen finden. Damit werden ganz verschiedene Einstellungen als „wahr" oder „falsch" bezeichnet. Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese Wahrheitsprädikate jeweils in demselben *Sinn* gebraucht würden. Heideggers kritische Rekonstruktion von Aussagenwahrheit auf dem Fundament existenzieller Wahrheit wird nur im Rahmen eines alethischen Pluralismus verständlich, der für verschiedene Phänomene divergente Begriffe von Wahrheit zulässt.

Die Forschung ist dieser Komplexität von Heideggers Erörterung bislang nicht ausreichend gerecht geworden. Maßstäbe für eine eigenständige und kritische Annäherung an Heideggers Wahrheitsbegriff setzte 1966 die eminente Habilitationsschrift von Ernst Tugendhat. In Deutschland prägt diese Arbeit bis heute das Verständnis. Tugendhat schließt darin, dass Heideggers Rekurs auf ursprüngliche Wahrheitsphänomene zur Neutralisierung eines geläufigen, kriteriellen Wahrheitsverständnisses führe. Weil Heidegger jedoch, wie Tugendhat erkennt, die Wahrheitsprädikate nicht nur auf Aussagen, sondern auch auf ein personales Selbstverhältnis anwenden will, verlöre sich gerade hier in fataler Weise die Idee rationaler Korrigierbarkeit, die wir sonst mit unserer Rede von Wahrheit verbinden. Heidegger leiste damit einem gefährlichen Dezisionismus Vorschub, der seine Anthropologie anfällig für persönliche Aberrationen in den Nationalsozialismus gemacht habe. Tugendhats Diagnose spaltet die deutschen Interpreten. Während etwa Carl-Friedrich Gethmann Heidegger in Schutz nimmt, schließen sich Jürgen Habermas und Cristina Lafont weitgehend Tugendhats Kritik an. Freilich, Kritiker *und* Verteidiger akzeptieren Tugendhats Ansicht, Heidegger versuche in *Sein und Zeit*, unser gewöhnliches Wahrheitsverständnis substantiell zu modifizieren – kontrovers scheint lediglich, wie diese Modifikation zu bewerten ist und welche Auswirkungen sie auf eine Theorie personaler Autonomie hat.

Es ist interessant, dass die amerikanische Forschung von der vermeintlichen Nähe von Heideggers Wahrheitsbegriff zu einer voluntaristischen Ideologie

weitgehend unbeeindruckt geblieben ist. Tatsächlich werden viele Leser von *Sein und Zeit* im englischsprachigen Raum vor allem an den Pragmatismus erinnert.[2] Dagegen wehrt sich einflussreich vor allem Hubert Dreyfus, der zwar auch eine angebliche Handlungs- und Praxisorientierung in *Sein und Zeit* schätzt, in Heidegger jedoch einen, wenn auch *pluralistischen* Realisten sieht, dem nichts ferner liegt, als Wahrheit und Verifikation zusammen zu werfen. Die amerikanische Diskussion rezipiert Heideggers Überlegungen damit von einem durchaus traditionellen Standpunkt. Auf die von Tugendhat beobachtete Übertragung der Wahrheitsprädikate in den Bereich personaler Selbstverhältnisse reagiert die Diskussion eher verständnislos. Dies gilt auch für jüngere Studien, etwa von Mark Okrent oder Taylor Carman, die Heidegger mal verifikationistisch, mal realistisch rekonstruieren – ohne dabei die Wahrheitsfähigkeit der Existenz Ernst zu nehmen.

Angesichts dieser Debattenlage will die vorliegende Arbeit Ergebnisse gleichsam von beiden Seiten des Atlantiks zusammen bringen. Tatsächlich erschließt die Tugendhat folgende Debatte das Potential von Heideggers Rekonstruktion der Aussagenwahrheit nicht. Es geht Heidegger nicht darum, die geläufige Auffassung, die Wahrheit unserer Aussagen hänge an von uns unabhängigen Tatsachen, generell zu entwerten, schon gar nicht, um damit dem Selbstverhältnis von Personen eine reflexiv-kritische Dimension zu rauben. Was immer Heidegger in die Arme des Nationalsozialismus getrieben hat, es war nicht seine Abkehr von einem geläufigen Wahrheitsverständnis – eine solche Revision hat es, wenigstens in *Sein und Zeit* und den benachbarten Texten, nicht gegeben. Dagegen kommt der amerikanischen Debatte das Verdienst zu, den Eigenwert von Heideggers Thesen zur Aussagenwahrheit in der Diskussion erneuert zu haben. Sie verpasst jedoch den Zusammenhang von Wahrheit, Selbstverhalten und Existenz, auf den Heidegger in *Sein und Zeit* ohne Zweifel hinaus will. Wer nur die Rekonstruktion der Aussagenwahrheit nachvollziehen wollte, ohne Heideggers Rede von der Erschlossenheit und Verschlossenheit der Existenz zu würdigen, verfehlte dessen Intentionen. Zusammenführen lassen sich die verschiedenen Einsichten wie folgt: Heidegger rekonstruiert *erstens* ein gewöhnliches Verständnis von wahren als tatsachengetreuen Aussagen, indem er dessen spezifische *Präsuppositionen* expliziert. Diese Analyse revidiert nicht unsere gewöhnliche Auffassung, sondern fundiert sie. Dass Heidegger auf diese Voraussetzungen wiederum Wahrheitsprädikate anwendet, bedeutet *zweitens* ebenfalls keine Revision, sondern bringt einen komplementären Wahrheitsbegriff ins Spiel, der für einen anderen Phänomenbereich Gültigkeit beansprucht.

Die genaue Lektüre der relevanten Passagen aus *Sein und Zeit* und geeigneter anderer Quellen steht im Zentrum dieser Arbeit. Wegen ihrer Dichte, der eigenwilligen Sprache und der oft genug nur kursorischen und voraussetzungsreichen

2 Dieses Interesse zeigt schon 1953 die vergleichende Studie von Seyppel, *Study* 229ff.; heute wird Heidegger durch Richard Rorty vereinnahmt, vgl. Rorty, *Philosophy* 361.

Darstellung drängen sie ein *close reading* geradezu auf. Eine Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* darf freilich nicht streng werkimmanent verfahren. Für ein adäquates Verständnis von Heideggers Werk ist es unerlässlich, den Lektürehorizont in drei Richtungen zu erweitern. Zunächst steht *Sein und Zeit* nicht allein, sondern liest sich vor dem Hintergrund der nach letzter Hand edierten Vorlesungen Heideggers aus den 1920er Jahre fast als eine Summe seines Denkens seit den Anfängen. Oft genug befindet sich Heidegger zudem in einer Art kritisch-konstruktivem Dialog mit klassischem Gedankengut der europäischen Geistestradition. Ausblicke auf den in *Sein und Zeit* nicht immer explizit zitierten Kanon werden daher gelegentlich zu Hilfe kommen – die vielfältigen Einflüsse auf Heideggers Werk, die ein eigenes Forschungsgebiet bilden, gehören aber nicht eigentlich zum Thema der Arbeit. Dagegen ist es für unser Vorhaben von besonderem Interesse, Heidegger im engeren Kontext seiner Zeit zu lokalisieren. Es ist vielfach unbeachtet geblieben, dass Heideggers Behandlung der Aussagenwahrheit in *Sein und Zeit* gegenüber seiner zumeist skeptischen, wenn nicht offen idealistischen Lehrergeneration geradezu konservativ motiviert ist. Erst aus den wahrheitstheoretischen Flurschäden des Psychologismusstreits lässt sich der Neuanfang ermessen, den Heidegger in *Sein und Zeit* für die klassische Korrespondenztheorie versucht.

Heideggers eigenwillige Sprache, die nicht zuletzt eine tot geglaubte akademische Philosophie überwinden soll, stellt jeden Interpreten vor besondere Herausforderungen. Offenkundig will Heidegger seine Ausdrücke aristotelisierend aus der Beschreibung relevanter Phänomene neu schöpfen. Im Folgenden sollen seine Überlegungen nicht nur nachvollzogen, sondern auch Ausblicke und Anknüpfungspunkte geboten werden, wie seine Ideen in die *heutige* Wahrheitsdebatte eingebracht werden könnten. Schon deshalb wird es notwendig sein, Heideggers Begriffsschöpfungen nicht nur zu erläutern, sondern auch an jene konventionelle philosophische Sprache zurück zu führen, die er hinter sich lassen wollte. Unsere Lektüre folgt dabei drei Fluchtpunkten. *Erstens* unternimmt sie eine Zivilisierung von Heideggers Programm der ontologischen Fundierung mittels eines von Peter Strawson inspirierten Konzepts diskursiver Präsuppositionen; *zweitens* soll Heideggers Projekt im Spannungsfeld verifikationistischer und realistischer Wahrheitskonzepte lokalisiert werden, wobei wir Heidegger in verblüffender Nähe zu Michael Dummetts Programm finden werden; und schließlich können Heideggers Überlegungen *drittens* mit Blick auf ein pluralistisches Wahrheitsverständnis gelesen werden, das etwa Hilary Putnam und Michael Lynch vertreten. Präsupposition, Pluralismus, Verifikationismus – diese Begriffe scheinen auf den ersten Blick weit von Heidegger entfernt. Soll die Auseinandersetzung mit Heideggers Ideen auch ihre kritische Aneignung vorbereiten, dann sind Kompromisse bei der Übersetzung aus seiner Sprache unvermeidlich.

Von den Anfängen bis zum Spätwerk gehört der Begriff der Wahrheit zu den Eckpfeilern in Heideggers Denken. Sicher wäre es lohnend, dieser Entwicklung in ihren Wendungen zu folgen, doch soll diese Arbeit sich auf *Sein und Zeit* und das Umfeld konzentrieren, weil dort die ontologische Fundierung der Aussagenwahrheit eine wichtige Rolle spielt und sie kritisch von einem *traditionellen* Wahrheitsbegriff abgehoben wird, der vor allem auf die zeitgenössische Diskussion zielt. Die Erörterung in *Sein und Zeit* lässt sich besser als andere Entwicklungsstadien für aktuelle Probleme auswerten. Heideggers Schriften und Vorlesungen von der Dissertation 1913 bis zum *Kant*-Buch und den Vorträgen *Vom Wesen der Wahrheit* und *Vom Wesen des Grundes* Ende der 1920er Jahre bilden hinsichtlich der Aspekte, unter denen Wahrheit diskutiert wird, eine gewisse Einheit. Im Vordergrund stehen, wie auch in *Sein und Zeit*, die Kritik eines überlieferten Wahrheitsbegriffs, die Abgrenzung der Aussagenwahrheit von einer Wahrheit der Existenz und schließlich das besondere Problem der Adäquatheit und Bestätigung existenzialer und ontologischer Analyse. Da auch die vorliegende Arbeit diese Aspekte fokussiert, lassen sich die entsprechenden Texte, die bis zur angekündigten „Kehre" (*AdL* 201) von 1930 entstanden sind, zur Erläuterung der Thesen aus *Sein und Zeit* heranziehen. Dagegen soll auf Heideggers spätere Werke nur gelegentlich vergleichend hingewiesen werden.

Als Quellen kommt neben *Sein und Zeit* den Vorlesungen das stärkste Gewicht zu, die parallel zur Entstehung des Hauptwerks von 1925–27 gehalten wurden, die *Prolegomena*, die *Grundprobleme* und vor allem die *Logik* von 1925/26. Hinzu treten kleinere Texte wie *Phänomenologie und Theologie* und *Geschichte des Zeitbegriffs*. Nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* hat Heidegger verschiedene für uns wichtige Gedanken in den *Anfangsgründen*, im *Kant*-Buch und in den bereits erwähnten Vorträgen vertieft. Diese Texte klären und präzisieren den Erkenntnisstand von *Sein und Zeit*. Die Vorlesungen und Veröffentlichungen vor 1925 gliedern sich aus unserer Perspektive in zwei Phasen. Die Dissertation, die Habilitation und die frühen Freiburger Vorlesungen führen Heidegger zum Problem divergenter Geltungsbereiche kategorialer Bestimmungen, aus dem sich die Seinsfrage in *Sein und Zeit* speist, und zur Aufgabe einer philosophischen Fundierung solcher Bestimmungssphären im Lebensvollzug des Denkers selbst. Die Arbeit der ersten Marburger Jahre, deren Agenda Heidegger in der *Ausarbeitung* von 1922 projektiert, bringt dazu imposante historische Betrachtungen und eine Adaption von Husserls Phänomenbegriff für die mehr und mehr auf das *Sein* ausgerichtete Fragestellung. Im Bewusstsein der verschiedenen Stadien dieser Entwicklung sollen auch diese früheren Texte herangezogen werden, um einzelne Aspekte von Heideggers Argumentation zu verdeutlichen. Aus ihnen lesen wir eine kontinuierliche Entwicklung bis hin zum *opus magnum*.[3]

3 Vgl. Gethmann, *Philosophie* 250f.

Die Wahrheitsfrage, der in *Sein und Zeit* vor allem der Paragraph 44 gewidmet ist, steht im Schnittpunkt verschiedener Gedankenstränge aus dem ersten und zweiten Abschnitt des Werks. Deshalb muss sich eine Interpretation von Heideggers Wahrheitsüberlegungen auf das Verständnis weiterer zentraler Begriffe verlassen, namentlich *Sein*, *Phänomen* und *Verstehen*. An gegebener Stelle soll die jeweils vorausgesetzte Interpretationsgrundlage wenigstens kursorisch dargeboten und dann auch aus dem Text begründet werden. Hier mögen jedoch bereits einige Hinweise die weitere Lektüre erleichtern.

Die Basis für Heideggers Überlegungen in *Sein und Zeit* bildet ein modifiziertes Modell des intentionalen Gegenstandsbezugs, bei dem sich ein Akteur durch seine Handlungen, Äußerungen, Überlegungen usf. auf etwas richtet. Den intentionalen Gegenstand bezeichnet Heidegger als *Seiendes*. Er ist der Ansicht, dass sich das Problem Brentanos und seiner Nachfolger – ob es sich nämlich bei diesem Seienden um etwas Mentales, etwas Reales oder gar eine irgendwie platonisch-ideale Entität handelt – nicht allgemein, d. h. nicht für jedes Seiende *gleich* lösen lässt. Denn was wir damit *meinen*, dass etwas Gegenstand unserer Bezugnahme ist, hängt letztlich davon ab, wie und unter welchen Bedingungen wir uns darauf beziehen. Wir beziehen uns intentional auf mittelgroße Naturgegenstände, die wir wahrnehmen und beobachten, auf Werkzeug, das wir gebrauchen, auf Zahlen, mit denen wir rechnen, auf andere Personen, auf die wir uns verlassen, auf Fabelwesen, von denen wir Märchen erzählen usf. Wie und in welcher Weise Entitäten zum Seienden einer Bezugnahme werden, hängt von ihrer *Seinsart* ab. Sie entscheidet darüber, wie sich das Wesen einer Sache, ihre Essenz im traditionellen Sinne, charakterisieren lässt und in welcher Weise das Seiende uns *selbst* oder als *Phänomen* gegeben sein kann. Die Essenz von Naturdingen wird etwa durch die Angabe von wesentlichen Eigenschaften beschrieben, die ihnen unabhängig von unseren Absichten und Einstellungen zukommen. Wenn wir einen solchen Gegenstand unter geeigneten Bedingungen wahrnehmen, dann begegnen wir ihm als Phänomen. Wahrnehmbarkeit und Substanzialität sind aber nicht für die Gegenständlichkeit aller Entitäten in gleicher Weise relevant. Zahlen müssen wir nicht wahrnehmen, um mit ihnen rechnen, und Werkzeug wird als solches nur mit Rekurs auf unsere Absichten wesensmäßig charakterisierbar. Das Wesen einer Sache, das sie zu dem macht, was sie ist, und die Weise, in der wir ihr selbst begegnen können, versteht Heidegger als *Sein*. Zugleich differenziert er verschiedene Seins*arten*, d. h. Weisen, in denen das Sein eines Seienden bestimmt ist; dabei ist *vorhandenes* Seiendes in seinem Wesen unabhängig von unseren Interessen charakterisiert, während *zuhandenes* Seiendes wesentlich unter Rekurs darauf bestimmt werden muss.

Ontologisch nennt Heidegger, was das Sein bzw. die Seinsweisen von Seienden betrifft; Einstellungen oder Charakterisierungen von Seienden, welche nicht deren Sein betreffen, heißen *ontisch*. In *Sein und Zeit* setzt sich Heidegger das Ziel, einen Begriff von Sein, d. h. die spezifische Bestimmtheit von in-

tentionalen Gegenständen zu explizieren. Dabei leitet ihn die Vorstellung, dass sich diese Bestimmtheit als *Voraussetzung* für die Sinnhaftigkeit erklären lässt, mit der Personen alltäglich ihr Leben und Handeln erfahren können. Betrachtet man intentionale Gegenstände als Elemente einer *Welt*, des Absichts- und Erlebnishorizonts eines Akteurs, aus welchem er sein Leben kohärent und sinnvoll rekonstruieren kann, dann lässt sich das *Sein* von Seienden als dasjenige verstehen, das für ein solches Selbstverständnis bereits vorausgesetzt sein muss. In dieser Weise charakterisiert Heidegger die kategoriale Bestimmtheit intentionaler Gegenstände und damit auch die Möglichkeiten, unter denen sie essentiell bestimmt sind und sich selbst zeigen können, als Voraussetzungen dafür, dass intentionale Bezugnahmen, der *Umgang* mit Seienden als sinnvoller Lebensvollzug eines Akteurs, als *Dasein-in-der-Welt* erfahren werden kann. Sein und Seinsart gehören, so unsere Lesart, zu den Voraussetzungen intentionaler Akte bzw. ihrer Handlungskontexte. So ist das Sein von Seienden immer schon *verstanden* und *erschlossen* bzw. das Wesen einer Sache *entdeckt*. Die Analyse des Daseins-in-der-Welt, der Seinsweise von Personen, soll in *Sein und Zeit* den Zugang zu einem Begriff von Sein eröffnen. Der Zusammenhang von Sein und Wahrheit bildet den Schlüssel zu den Wahrheitsüberlegungen in *Sein und Zeit*.

In der vorliegenden Untersuchung soll *erstens* deutlich werden, wie Heidegger die *ontologischen* Voraussetzungen eines Verständnisses von wahren als tatsachengetreuen Aussagen ans Licht bringt, um damit einen geläufigen Sinn der Wahrheitsprädikate theoretisch adäquat zu rekonstruieren und gegen defätistische Tendenzen seiner Zeit zu bewahren. Die Voraussetzungen sind dabei an eine spezifische Bezugnahme auf Seiendes gebunden, das sich unter besonderen Bedingungen *selbst* oder als *Phänomen* geben können soll. Heideggers Kritik an der *Tradition* bezieht sich nicht auf die Korrespondenztheorie überhaupt oder die hinter ihr stehende realistische Intuition, sondern auf ihr Zerrbild in der Diskussion seiner Zeit. Heidegger wendet sich gegen einen *metaphysischen* Realismus, sucht aber die Tatsachenabhängigkeit der Wahrheit bestimmter empirischer Aussagen zu bewahren. *Zweitens* wendet Heidegger Wahrheitsprädikate auch auf ontologische Voraussetzungen an, insbesondere auf das Verständnis eines Akteurs von seinem *In-der-Welt-sein*, d. h. vom Voraussetzungscharakter ontologischer Zuschreibungen überhaupt. Dieser Sinn der Wahrheitsprädikate ist für Heidegger ontologisch, im Gegensatz zum ontischen Sinn, der die Bezugnahme auf kontingente Tatsachen qualifiziert. Mit dieser Wendung will Heidegger keineswegs die rekonstruierte Idee von Aussagenwahrheit wieder umwerfen, sondern die Bedingungen beschreiben, unter denen die Adäquatheit einer ontologischen Analyse des Seins des Daseins (und damit von Sein überhaupt) festgestellt werden kann. Heidegger erweist sich als alethischer Pluralist, dessen Interesse an der *Wahrheit der Existenz* vor allem methodisch motiviert ist. Die ontologische Frage nach der existenziellen Wahrheit berührt damit nicht ein ethisches Problem der Selbstbestimmung.

Der Analyse von Heideggers Wahrheitsüberlegungen in *Sein und Zeit* werden zunächst zwei einleitende Kapitel vorangestellt, die Heideggers Ansatz historisch und methodisch lokalisieren. Es sollen dann Auseinandersetzungen mit Heideggers Überlegungen zur Aussagenwahrheit, mit ihrer ontologischen Fundierung und schließlich mit der Wahrheit der Existenz folgen. Wir beginnen mit der Klärung des engeren historischen Rahmens für Heideggers Kritik am *traditionellen Wahrheitsbegriff*. Diese Einordnung in den Kontext des Psychologismusstreits, auf den Heidegger in *Sein und Zeit* selbst hinweist, soll vor allem zeigen, dass Heidegger sich mit einer bestimmten Zuspitzung der Korrespondenztheorie als *Abbildtheorie* konfrontiert sah, die seiner Ansicht nach den wesentlich intentionalen Charakter wahrheitsfähiger Bezugnahme auf Seiendes ignoriert. Gegen dieses Modell versucht Heidegger, Aussagenwahrheit unter Rekurs auf intentionalen Wirklichkeitsbezug und dessen ontologische Voraussetzungen zu rekonstruieren und damit die Diskussion seiner Zeit aus einer Sackgasse zu führen, in welche sie die Konfrontation mit dem Psychologismus geführt hatte.

Eine phänomenal adäquate und ontologisch transparente Analyse der Aussagenwahrheit beginnt mit unserer alltäglichen Verwendung der Wahrheitsprädikate und zielt auf die seinsmäßigen Voraussetzungen des intentionalen Gegenstandsbezugs. Diese Methode einer *Fundierung* soll in einem eigenen Kapitel so weit verfolgt werden, dass sich der *explanatorische* Charakter des Projekts abzeichnet. Wenn Heidegger von *Ursprüngen* spricht, so sind damit, wie wir sehen werden, die Phänomene gemeint, auf die eine Erklärung von Aussagenwahrheit rekurrieren muss; betreffen sie ontologische Voraussetzungen von Intentionalität, dann sieht Heidegger darin die *Fundamente*, auf die er unser gewöhnliches Wahrheitsverständnis theoretisch stellen will. Es geht Heidegger nicht um eine Revision, sondern eine angemessene Rekonstruktion von wahren als tatsachengetreuen Aussagen.

Heideggers Rekonstruktion nimmt ihren Ausgangspunkt in einer alltäglichen Praxis der Zuschreibung von Wahrheitsprädikaten in einem Erkenntniszusammenhang. Diese epistemische Praxis dient der Erweiterung und Sicherung gerechtfertigter Urteile über das, was in der Welt der Fall ist. Weil wir nur wissen können, was tatsächlich so ist, wie wir meinen, gehört zu dieser Praxis die Überprüfung von behaupteten Wissensansprüchen hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts. *Behauptung* und *Bewährung* bilden für Heidegger einen Anwendungsbereich der Wahrheitsprädikate in jenem Sinn, den er fundieren will. Dabei zeigt sich, dass diese Praxis wesentlich auf einem *apophantischen* oder *aufweisenden* Gegenstandsbezug beruht. Nur solche Behauptungen werden unter den Bedingungen der epistemischen Praxis überhaupt als entweder wahr oder falsch aufgefasst, deren referierende Teilausdrücke sich auf etwas beziehen, das sich in einer bestimmten Situation auch als Phänomen (und nicht nur als Referent der Behauptung) geben kann. In diesem Kontext werden wir uns auch der

Frage stellen, ob Heideggers Ansatz ihn auf einen Wahrheitsbegriff festlegt, der die Wahrheit unserer Äußerungen durch unsere epistemischen Leistungen und Fähigkeiten restringiert.

Nachdem wir derart die phänomenale Basis von Heideggers Analyse dargestellt haben, soll ein Kapitel zur ontologischen *Fundierung* der Aussagenwahrheit folgen. Heidegger versteht den Wirklichkeitsbezug wahrheitsfähiger Behauptungen als intentionale Leistung von Personen, die auf bestimmten ontologischen Voraussetzungen gründet. Wahrheitsfähige Behauptungen *entdecken* ihren Referenten hinsichtlich seiner wesentlichen Eigenschaften und der Weise, in der wir dem sprachlich nur bezeichneten Seienden *selbst* begegnen können. Diese Entdecktheit gründet wiederum in der spezifischen *Erschlossenheit* der Seinsart, die das Seiende mit allen potentiellen Gegenständen desselben intentionalen Kontexts teilt, d. h. in der spezifischen Weise, in der sein Wesen bestimmt und es im Absichtshorizont einer Person relevant werden kann. Wir fassen darunter *ontologische Präsuppositionen* von Akttypen bzw. intentionalen Kontexten. Die besonderen Bedingungen der epistemischen Praxis sind für Heidegger nur ein Modus dieser Voraussetzungen. Unsere gewöhnliche Verwendung der Wahrheitsheitsprädikate verweist auf den spezifischen Absichtshorizont einer Person.

In der Erschlossenheit des Daseins, dem Vorverständnis dieses Horizonts, findet Heidegger in *Sein und Zeit* das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit, dem das letzte Kapitel der vorliegenden Untersuchung gewidmet ist. Heidegger begründet diese ungewohnte Übertragung der Wahrheitsprädikate, indem er eine minimale veritative Differenz konzipiert, die sich auf jeden Gegenstandsbezug anwenden lässt. So gelangt er zu einer Familie von Wahrheitsbegriffen, die je nach Gegenstandsbereich eine basale *Verborgenheit* oder *Unverborgenheit* spezifizieren. Insbesondere erlaubt dies die Anwendung von Wahrheitsprädikaten nicht nur auf ontische Einstellungen, etwa Meinungen oder Aussagen über kontingente Sachverhalte, sondern auch auf das ontologische Entdecken und Erschließen von Seienden. In *Sein und Zeit* konzentriert sich Heidegger auf die Möglichkeit, dass einer Person ihre eigene Seinsweise, ihr Personsein erschlossen oder verschlossen sein kann. Immer dann, wenn eine Person sich selbst nicht als intentionalen Akteur, sondern nur noch wie einen beliebigen intentionalen Gegenstand behandelt, verliert sie aus dem Blick, dass sie nie allein durch die ontologischen Voraussetzungen einer Intention oder ihres Kontexts in ihrem Wesen bestimmt sein kann. Mit der Erörterung der methodischen Bedeutung des *wahren* Selbstverhältnisses für Heideggers fundamentalontologisches Projekt wird diese Untersuchung abschließen.

Der „traditionelle Wahrheitsbegriff“

Umsturz der Tradition?

Wahr sind Aussagen genau dann, wenn es sich tatsächlich so verhält, wie mit ihnen behauptet wird. Kaum jemand würde dies ernsthaft bestreiten. Trotzdem sind Heideggers Überlegungen in *Sein und Zeit* immer wieder so verstanden worden, als wolle er einen Wahrheitsbegriff etablieren, mit dem Tatsachentreue als Kriterium für die Wahrheit einer Aussage ausgemustert würde.[1] Manche Interpreten glauben gar, Heidegger lege die Aussagenwahrheit gleich ganz *ad acta* und propagiere stattdessen eine Art Offenbarungserlebnis.[2] Warum sorgt Heideggers Vorgehen für eine solche Verwirrung bei seinen Interpreten? Oberflächlich betrachtet, folgt Heideggers Darstellung eines „ursprünglichen Phänomens der Wahrheit“ einer kritischen, fast polemischen Auseinandersetzung mit einem „traditionellen Wahrheitsbegriff“, die schließlich gar im Nachweis von dessen „Abkünftigkeit“ (*SuZ* 214) gipfelt. Unklarheit besteht nicht nur darüber, was Heidegger eigentlich als „ursprüngliches Wahrheitsphänomen“ begreift, sondern gerade auch hinsichtlich der Frage, ob und wie er damit den „traditionellen Wahrheitsbegriffs“ ersetzen möchte. Für eine eliminative Strategie sprechen neben dem Umstand, dass Heidegger sich überhaupt kritisch mit einer überlieferten Wahrheitstheorie befasst, vor allem die wenig wertfreien Begriffe „abkünftig“ und „ursprünglich“ sowie eine zentrale Passage, die nach einer alternativen Wahrheitsdefinition klingt: „*Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*“ (*SuZ* 218). Wie auch immer man hier „entdeckend-sein“ verstehen will, Heidegger scheint die überlieferte Wahrheitstheorie aus den Angeln heben zu wollen. So bestechend dieser Befund – ich denke nicht, dass Heidegger wirklich eine Revolution beabsichtigt.

Tatsächlich will Heidegger keinen Umsturz, sondern eher eine Liberalisierung des philosophischen Wahrheitsverständnisses. Die Passagen in *Sein und Zeit* § 44b, die häufig als Elemente einer alternativen Wahrheitskonzeption gelesen werden, verdrängen keineswegs den traditionellen Wahrheitsbegriff. Vielmehr stellen sie ihm eine *komplementäre* Idee von Wahrheit an die Seite. Das Entdeckend-sein definiert Wahrheit nicht neu, sondern charakterisiert dessen „ontologische Fundamente“ (*SuZ* 214). Wenn Heidegger behauptet, dass daraus „das *ursprüngliche* Phänomen der Wahrheit sichtbar“ (*SuZ* 214) werde, das schließlich gar zu einem „ursprünglichsten“ (*SuZ* 220) Wahrheitsphänomen

1 Vgl. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 329, Tugendhat, *Idee* 446 und Habermas, *Diskurs* 182; daneben auch Rorty, *Pragmatisten* 9, Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 156 und Holtug, *Concept* 14 u. 19.

2 Richter, *These* 52f. u. 63–65.

– der „Wahrheit der Existenz" (*SuZ* 221) – führe, so konkurriert dies nicht mit einem herkömmlichen Sinn von Wahrheit. Vielmehr öffnen sich hier Verwendungsfelder von „wahr" und „falsch" in einem exklusiven, noch zu explizierenden Sinn. Dabei möchte ich keineswegs bestreiten, dass diese „*Wahrheit der Existenz*" (*SuZ* 221) bestimmten Intuitionen des traditionellen Wahrheitsbegriffs widerspricht. Dadurch entsteht jedoch kein Konflikt. Heidegger beschränkt die traditionelle Wahrheitsauffassung auf Aussagen, während die ursprünglichste Wahrheit die „Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann" (*SuZ* 221) qualifiziert. Irreduzible Typen von Wahrheitsträgern – Aussagen bzw. Erschlossenheit des Daseins – grenzen die Anwendungsbereiche der verschiedenen Wahrheitskonzeptionen voneinander ab. Wahrheit der Existenz muss nicht als Alternative zum traditionellen Wahrheitsbegriff interpretiert werden.

Folgt daraus, dass Heidegger am traditionellen Wahrheitsbegriff für Aussagen nichts auszusetzen hat? Keineswegs. Tatsächlich findet sich in *Sein und Zeit* in zwei verschiedenen Kontexten Kritik an der Tradition.[3] In § 44a argumentiert Heidegger zunächst, ein herkömmliches Wahrheitskonzept sei nicht in der Lage, die Wahrheitsfähigkeit einer Aussage als spezifische Form sprachlichen Weltbezugs zu erklären. Diese Kritik trifft nur bestimmte Theorien der Aussagenwahrheit, nämlich solche, die ihre Wahrheitsträger zu Entitäten von eigener, nicht-empirischer Dignität stilisieren. Dieser Ansatz, für den in Heideggers Umfeld Husserl und Rickert stehen, führt zu der Frage, wie Aussagen überhaupt durch Tatsachen bewahrheitet werden können, wenn beide zu ganz unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen gehören. Heidegger hält dies für ein Scheinproblem (vgl. *L* 92). Seiner Ansicht nach hat sich die Theorie der Aussagenwahrheit mit der Hypostasierung ihrer Wahrheitsträger verhängnisvoll von dem Phänomen entfernt, das zu erklären sie eigentlich angetreten war. Einen Ausweg bietet für Heidegger allein der Rückgang auf das übergangene Alltagsphänomen von Behaupten und Bestätigen.

Die „ontologischen Fundamente" (*SuZ* 214) des alltäglichen Wahrheitsphänomens liefern den Rahmen für einen angemessenen, nämlich am relevanten Phänomen orientierten und seinsmäßig aufgeklärten Begriff der Aussagenwahrheit, der die Bewahrheitung von Aussagen als Spezialfall eines basalen, nicht unbedingt sprachlich geleisteten Gegenstandsbezugs nimmt. Gemeint ist ein anspruchsloser Umgang mit Dingen, der geeignet ist, sie so in unseren Lebensbereich einzuführen, dass wir sie fortan mit *unterschiedlichen ontologischen Implikationen* thematisieren können. Dies erfordert die Fähigkeit, sich in unterschiedli-

3 Dass Heideggers Kritik der zeitgenössischen Wahrheitsdiskussion häufig unbeachtet bleibt, bemerkt zu Recht Richter, *These* 47. Zu einfach bleibt etwa der Hinweis auf Heideggers Kritik bei Macomber, *Anatomy* 6, weil er die besondere Stoßrichtung im Kontext der Zeit unbeachtet lässt und bereits den Ansatz beim Alltagsphänomen der Wahrheit als Auseinandersetzung mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff wertet.

chen Kontexten auf das Wesen und Vorkommen einer Entität festzulegen.[4] Nur mit Rekurs auf diese Kompetenz, so Heideggers These, können wir erklären, wie sich das, was jemand sagt, auf etwas beziehen kann, das es zu bewahrheiten vermag. Wenn wir dagegen die Wahrheitsträger zu autonomen Entitäten hypostasieren und deren Bestätigung zu einer autarken Relation zweier wesensverschiedener Entitäten – Proposition und Tatsache – verabsolutieren, dann bleiben die Leistungen und Fähigkeiten von Sprechern außer Acht. Durch das Konzept der Proposition und die Auffassung von Tatsachentreue als verselbständigter Relation von Sprache und Welt entfernen sich die antipsychologistischen Programme, so Heideggers Diagnose, von alltäglichen Phänomenen der Wahrheit und ignorieren deren Bedingungen. Als „ursprünglich“ werden diese Bedingungen nur bezeichnet, weil sie zur Erklärung anderer, der alltäglichen Phänomene herangezogen werden müssen.

Heidegger ist der Auffassung, dass die basalen Formen des Welt- und Selbstbezugs, die unsere Praxis des Behauptens und Bestätigens fundieren, selbst wiederum eine wahrheitswertige Differenz eröffnen. Deshalb glaubt er auch, die Anwendung eines je spezifischen Wahrheitsbegriffs sei berechtigt. Die Unterschlagung dieser Möglichkeit lässt sich als Konsequenz eines „alethic monism“ (Lynch, *Theory* 725) bezeichnen, der die Rede von „wahr“ und „falsch“ auf Aussagen einschränken will. Es ist dieser Monismus, den Heidegger in § 44b als „Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriff“ (*SuZ* 219) brandmarkt. Der Vorwurf trifft alle Wahrheitstheorien, die sich einseitig am theoretischen Weltbezug orientieren und dabei die Vielfalt intentionaler Kontexte aus den Augen verlieren. Eine hintersinnige Pointe von Heideggers Kritik liegt darin, dass der alethische Monismus zugleich als Fall existenzialer „Unwahrheit“ (*SuZ* 222) charakterisiert wird – im Sinne einer besonderen Falschheit oder Unangemessenheit des personalen Selbstverhältnisses, welches das ursprünglichste Phänomen unter den Fundamenten der Aussagenwahrheit bildet. Diese Kritik im zweiten Teil des Wahrheitsparagraphen geht an die Adresse aller Theorien, die unsere Rede von „wahr“ und „falsch“ ausschließlich als Beitrag oder Begleiterscheinung eines theoretischen Welterfassens begreifen – sie trifft also nicht nur bestimmte Varianten der Korrespondenztheorie, sondern kann sich ebenso gegen kohärentistische oder sogar deflationistische Konzeptionen richten.

Der vielschichtige Aufbau von *Sein und Zeit* § 44 bildet Heideggers komplexe Strategie ab. Nach einem einleitenden Abschnitt (*SuZ* 212–14), der zunächst begründen soll, warum das Wahrheitsproblem überhaupt in eine fundamentalontologische Untersuchung gehört und wieso diese „einen neuen Ansatz“ (*SuZ* 214) bei einer überlieferten Wahrheitskonzeption nimmt, stellt Heidegger in § 44a deren explanatorische Defizite dar (*SuZ* 214–17). Die liegen vor allem darin, dass die Ignoranz gegenüber dem alltäglichen Phänomen der Wahr-

4 Vgl. unten S. 165ff.

heit zugleich auch die Relation von Wahrheitsträger und Wahrmacher trivialisiert.[5] Wie diese Beziehung von Aussage und Gegenstand substantiell erklärt werden kann, führt Heidegger nur sehr knapp aus (*SuZ* 217–19) und verlässt sich auf seine früheren Überlegungen zu Verstehen, Auslegung und Aussage (*SuZ* 142ff.). Im Abschnitt § 44b wird dann die Konzeption einer *Wahrheit der Existenz* vorgestellt und auf die bisherige Analyse des Daseins bezogen (*SuZ* 219–23). Von dieser Warte kann Heidegger dann die spezifischen Mängel des traditionellen Wahrheitsbegriffs als genuinen Fall von *Unwahrheit* (*SuZ* 223) vor Augen führen – dies nun im Sinne des komplementären, existenzialen Wahrheitsbegriffs (*SuZ* 224–26). Das Schlussstück des Paragraphen, mit dem zugleich der erste Abschnitt von *Sein und Zeit* endet, erörtert die Konsequenzen dieser Überlegungen für die epistemologische Frage nach der Objektivität unserer Erkenntnis (*SuZ* 226–30).

Werden die beiden kritischen Stoßrichtungen auseinander gehalten, dann löst sich der exegetische Knoten. Die Hinweise, mit denen Heidegger zeitgenössische Theorien propositionaler Wahrheit hinterfragt (*SuZ* 216f.), nötigen nicht zur Aufgabe *jeder* Theorie der Wahrheit von Aussagen. Sie stecken vielmehr mit dem alltäglichen Wahrheitsphänomen und dessen ontologischen Fundamenten den Rahmen ab, in dem eine solche Theorie angemessen entwickelt werden muss. Umgekehrt erklärt der Nachweis der Abkünftigkeit auch nicht jede Theorie der Aussagenwahrheit als abwegig, sondern nur solche, die sich auf Aussagen oder Propositionen als alleinige oder fundamentale Wahrheitsträger versteifen. Das philosophische Unternehmen, einen genuinen Sinn unserer Rede von wahren und falschen Aussagen zu erklären, ist für Heidegger nicht von vorne herein zum Scheitern verurteilt. Es wird nur dann angefochten, wenn es nicht im alltäglichen Phänomen von Behaupten und Bestätigen ontologisch fundiert ist und den Sinn von Wahrheit, den es zu klären sucht, zum fundamentalen und philosophisch einzig relevanten erklärt. Innerhalb dieser Grenzen öffnen sich für Heidegger Möglichkeiten eines angemessenen Verständnisses von Aussagenwahrheit. Hier greift er sogar zugunsten der Tradition ein, indem er die semantische Beziehung von Aussage und Gegenstand – wie noch zu zeigen sein

5 Wenn im Folgenden von *Wahrmacher* die Rede ist, dann ist darunter ein Sachverhalt oder eine Tatsache zu verstehen, die eine Aussage bewahrheiten kann. Als *Wahrheitsträger* bezeichne ich jede Entität, der wir in einem erklärbaren Sinne die Wahrheitsprädikate *wahr* und *falsch* zusprechen können. Ganz ähnlich verwendet David Armstrong (vgl. Armstrong, *Truthmakers* 1) den Ausdruck *truth maker* für wahre Aussagen etc. und meint damit „just some existent, some portion of reality, in virtue of which that truth is true" (Armstrong, *Truthmakers* 5). Armstrongs Idee des *truth maker* enthält allerdings eine dezidiert realistische Intuition: „There is something that exists in reality, independent of the proposition in question, which makes the truth true" (Armstrong, *Truthmakers* 5). Was man sich unter diesen Gegenständen genau vorzustellen habe, bleibt offen (vgl. Armstrong, *Truthmakers* 4). Tatsächlich versteht etwa David Lewis darunter Einzeldinge (vgl. Lewis, *Things* 28).

wird – robust konzipiert, so dass Wahrheit aus der Relation von Sprache und Wirklichkeit verständlich werden kann.

Heideggers Umgang mit dem überlieferten Wahrheitsverständnis lässt sich also nicht durch radikale Metaphern wie „Entwurzelung“ und „Entwertung“ (Habermas, *Diskurs* 182) beschreiben, sondern bietet ein differenziertes Bild. Die Korrespondenztheorie der Wahrheit soll nicht überwunden, sondern auf ihr legitimes Revier beschränkt – dort aber durch eine Theorie intentionaler Bezugnahme zugleich komplettiert werden. Heideggers Kritik am traditionellen Wahrheitsbegriff ist nicht eliminativ, sondern konstruktiv. Entschieden zurückgewiesen wird von ihm die Vorstellung, dass *ein* – und zwar das an Aussagen orientierte – Modell auch solche Phänomene von Wahrheit erklären könne, bei denen Aussagen *keine* Rolle spielen. Solange die Korrespondenztheorie auf Aussagen beschränkt bleibt, nimmt Heidegger also eine konservative Haltung ein. Heidegger will zeigen, dass das alltägliche Phänomen der Wahrheit – womit unsere Praxis des Behauptens und Bestätigens gemeint ist – erst durch ursprünglichere Phänomene möglich wird, welche die zeitgenössische Theorie nicht sehe. Nach Heideggers Überzeugung lässt sich mittels unserer Ausdrücke „wahr“ und „falsch“ auch eine spezifische Differenz im Bereich dieser vorgelagerten Phänomene charakterisieren. Die Ignoranz gegenüber diesen Möglichkeitsbedingungen des Alltagsphänomens wird deshalb für die traditionelle Theorie zur Kehrseite eines alethischen Monismus, der nur Aussagen als wahrheitsfähig ansieht. Aus dieser Doppelrolle der ursprünglicheren Phänomene resultiert Heideggers Strategie: einerseits Verbesserung der traditionellen Theorie der Aussagenwahrheit, andererseits Zurückweisung jedes Monopolanspruchs gerade auch für ein elaboriertes Konzept von Aussagenwahrheit.

Stärker noch als andere Überlegungen in *Sein und Zeit* sind diejenigen zur Wahrheit im § 44 in einen zeitgenössischen Diskussionskontext eingebunden, der sich aus heutiger Sicht nicht mehr ohne weiteres erschließt. Heidegger nimmt einen „neuen Ansatz“, in dem das „früher Auseinandergelegte nicht lediglich zusammenfaßt werden“ soll (*SuZ* 214). Obwohl die Wahrheitsüberlegungen also nach Heideggers Ansicht systematisch stark vom ersten Abschnitt abhängen, erhalten sie doch einen besonderen argumentativen Stellenwert auch durch die explizite Auseinandersetzung mit der Tradition. Im § 44 lotet Heidegger aus, wie weit die Ergebnisse seiner existenzialen Analyse zur Beantwortung der überlieferten „Frage nach der Wahrheit“ (so der Titel der *Logik*-Vorlesung von 1925/26) beitragen können. Heidegger verfolgt dabei offenkundig das, was er an anderer Stelle bezeichnet als eine „Destruktion, d. h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, das keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet“ (*GdP* 31). Dabei gelte es die „*Vergangenheit für uns frei zu machen, frei zu lösen aus der Tradition*, und zwar der unechten Tradition, die das Eigentümliche hat, daß sie im Geben, im tradere, im

Weitergeben, die Gabe selbst verunstaltet" (*PS* 413). Im Kontext des Wahrheitsparagraphen kann dies nur bedeuten, dass Heidegger gleichsam den bewahrenswerten Kern der Überlieferung aus den vermeintlichen Verfälschungen der Epigonen herausschälen will. Eine solche Kritik würde dann die „*Aufklärung der Unangemessenheit der Begriffe an das Dasein*" (*EpF* 117f.) vorbereiten, d. h. den Nachweis, dass eine verbreitete philosophische Auffassung von Wahrheit der spezifischen Natur des Daseins nicht gerecht wird.[6]

Zusammenfassend müssen zwei Stoßrichtungen von Heideggers Kritik unterschieden werden: Die eine richtet sich im Horizont der Zeit gegen eine bestimmte Theorie propositionaler Wahrheitsträger und gegen eine *Abbildtheorie*, welche den Wirklichkeitsbezug von Aussagen voraussetzt, aber nicht mehr erklären kann; die andere hinterfragt generell den Anspruch, dass Wahrheit ausschließlich oder fundamental als Qualität von Aussagen zu verstehen sei. Seine Kritik untermauert Heidegger durch den Appell an alltägliche und ursprünglichere Phänomene der Wahrheit.

Im Folgenden soll zunächst dargestellt werden, was Heidegger für den bewahrenswerten Kern und was für die unechte Überlieferung des traditionellen Verständnisses von Aussagenwahrheit hält. Unecht wird die moderne Diskussion vor allem dann, so Heidegger, wenn sie Aristoteles unterstellt, er habe *erstens* die Übereinstimmung von wahrer Aussage und Wirklichkeit im Sinne einer Abbildtheorie antizipiert und *zweitens* einen explanatorischen Vorrang für die Anwendung der Wahrheitsprädikate auf Aussagen behauptet. Heidegger wendet sich jedoch nicht gegen die Möglichkeit, „wahr" und „falsch" in besonderer Weise Sätzen, Behauptungen usf. zuzusprechen. Beim sprachlichen Wahrheitsträger geht er von einer prädikativen Satzform *S ist P* aus, weil sich in der Kopula der spezifische Gegenstandsbezug des Behauptens kristallisiere und nur dadurch ein begrifflicher Zusammenhang von Wahrheit und Aussagen zu begründen sei. Im Kontext des Psychologismusstreits verliert sich jedoch für Heidegger ein angemessenes Verständnis des propositionalen Wahrheitsträgers. Nur der phänomenale Rekurs auf einen Behauptungsakt könne Wahrheit aus einem intentionalen Bezug erklärbar halten. Die traditionelle Wahrheitsauffassung wird durch die realistische Intuition motiviert, dass sich die Wahrheit der Aussagen in Abhängigkeit von Tatsachen bestimmt, die in geeigneter Weise von Sprechern und epistemischen Subjekten unabhängig sind. Diese Intuition stellt die zeitgenössische Diskussion selbst gerade in dem Maße zur Disposition, in welchem der intentionale Wirklichkeitsbezug des Aussagens und Urteilens in den Hintergrund tritt. Heidegger lehnt die cartesianischen Prämissen dieser Debatte für oder gegen eine realistische bzw. im Jargon der Zeit „transzendente" Korrespondenztheorie ab. Gegen den Trend seiner Zeit glaubt Heidegger, die realistische Intuition, die den traditionellen Wahrheitsbegriff motiviert, bewahren zu können,

6 Vgl. zur systematischen Rolle der Destruktion, gerade auch für das Wahrheitskapitel, unten S. 299ff.

indem wahre Aussagen und Tatsachen nicht lediglich einander zugeordnet, sondern Wahrheit aus dem intentionalen Wirklichkeitsbezug von Aussagen erklärt werden soll. Damit steht die Agenda für die Rekonstruktion der Aussagenwahrheit.

Aristoteles und die Folgen

Mit dem, was in *Sein und Zeit* als „traditioneller Wahrheitsbegriff“ (*SuZ* 214) bezeichnet wird, traktiert Heidegger nicht irgendein Requisit aus der Ideengeschichte. Vielmehr bündelt er darin Komponenten, die zu den Konstanten des europäischen Denkens gezählt werden können: Es sind in erster Linie Aussagen oder propositionale Strukturen, denen wir Wahrheit oder Falschheit zusprechen. Und Aussagen sind genau dann wahr, wenn sie ausdrücken, wie es sich tatsächlich verhält. Unwidersprochen sind diese Rudimente einer Korrespondenztheorie natürlich nicht geblieben. Gerade in den Dekaden vor der Entstehung von *Sein und Zeit*, in denen der skeptische Ton der neukantianischen Erkenntniskritik vorherrschte, wollten viele Autoren die Überlieferung, so auch Heideggers Eindruck, als „Ausdruck eines methodisch zurückgebliebenen naiven Realismus“ (*SuZ* 215) abstreifen. Dagegen beharrt Heidegger zwar darauf, dass die traditionelle Wahrheitsidee schon aufgrund ihrer langen Geschichte „doch irgendein Recht haben“ (*SuZ* 215) müsse. Allerdings schickt er sich selbst an, nicht nur bislang übersehene „ontologische Fundamente“ des geläufigen Phänomens, sondern auch die „Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes“ nachzuweisen (*SuZ* 214). Damit zielt er jedoch, anders als seine Zeitgenossen, nicht auf die Überwindung der herkömmlichen Auffassung, sondern auf ihre Befreiung von dogmatischen Überfrachtungen, die ihre explanatorische Kraft und theoretische Integration hemmen.

Dieser bewahrende Anspruch ist typisch für Heidegger, der gegen den problemgeschichtlichen Trend seiner Zeit schon früh „von epigonenhafter bloßer Übernahme von Standpunkten und Systemen aus der Geschichte wegdrängt“ (*PAA* 5). Dabei strebe er an, „die echte Tradition aus dem Schutt der unechten zu heben, das Produktive und Lebendige […] wirklich anzueignen“ (*L* 13).[7] Dies sei erforderlich, denn eine irreführende Überlieferung mache

> zunächst und zumeist das, was sie ‚übergibt‘, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen ‚Quellen‘, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft werden. (*SuZ* 21)

7 Vgl. auch *AKJ* 13f., *EpF* 117f., *PS* 413f und *SuZ* 22f.

Diese Einschätzung hält Heidegger auch beim Begriff der Wahrheit aufrecht.[8] Hier sind die Verzerrungen des antiken Erbes dem zeitgenössischen Ringen um einen objektiven Wahrheitsbegriff und der Dominanz des theoretischen Weltzugangs in der modernen Philosophie überhaupt geschuldet. Entsprechend setzt sich Heidegger auf zwei Ebenen mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff auseinander: einer allgemeinen, die jedes Monopolverständnis von Aussagenwahrheit, gleich welcher Couleur, ablehnt und einer, die gegen spezielle Varianten der Korrespondenztheorie argumentiert. Um diesem doppelten Ansatz gerecht zu werden, müssen die eher rohen Bestimmungen, mit denen Heidegger die überlieferte Auffassung kennzeichnet, durch den Diskussionsstand seiner Zeit wenigstens so weit präzisiert werden, dass seine Forderungen an eine elaborierte, vom epigonalen Ballast befreite Theorie wahrer als wirklichkeitstreuer Aussagen verständlich werden.

In diesem Abschnitt sollen die Charakterisierungen des traditionellen Wahrheitsbegriffs zunächst so zusammengestellt werden, dass deutlich wird, in welcher Weise laut Heidegger die Überlieferung den Verzerrungen nachfolgender Interpreten ausgesetzt ist. Die neuere Wahrheitsdiskussion, Kritiker und Verteidiger der Tradition in gleicher Weise, identifizieren, so Heidegger, den traditionellen Wahrheitsbegriff mit Überlegungen des Aristoteles. Diese Berufung ist für Heidegger nicht allein von historischem Interesse. Bei Aristoteles erkennt er, wenigstens in *Sein und Zeit*, jene phänomenalen Quellen, die durch eine oberflächliche und sachfremde Nachfolge vergessen wurden. Da aber diese Quellen gerade jene ursprünglicheren Wahrheitsphänomene sind, auf die Heidegger sein Projekt gründet, muss ihm die historiographische Legitimation der Tradition symptomatisch für ein verfehltes Verständnis von Aussagenwahrheit erscheinen, das den explanatorischen Primat des propositionalen Wahrheitsbegriffs behauptet und Übereinstimmung als Abbildung oder Repräsentation missversteht. Es sind diese beiden Aspekte, hinsichtlich deren Aristoteles nach Ansicht Heideggers tendenziös und zum Nachteil der aktuellen Diskussion rezipiert wurde. Wir skizzieren knapp den von Heidegger ausgemachten Überlieferungsbestand und die seiner Meinung nach verfehlten Tradierungen von Übereinstimmung als Abbilden und der explanatorischen Priorität der Aussagenwahrheit. Im weiteren Verlauf des Kapitels soll der zeitgenössische Hintergrund der Wahrheitsdiskussion anhand dieser beiden Aspekte so vorgestellt werden, dass sich gegen deren *unechte* Tradierung Heideggers eigene, das *echte* Erbe bewahrende Position abheben lässt.

Die sachlichen Einwände gegen die zeitgenössische Wahrheitsdiskussion und die Kritik an deren vermeintlich irreführender Berufung auf Aristoteles fügen sich zu einem Syndrom, das Heidegger in *Sein und Zeit* in drei Thesen presst:

8 Vgl. *UdK* 57.

> 1. Der ‚Ort‘ der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil). 2. Das Wesen der Wahrheit liegt in der ‚Übereinstimmung‘ des Urteils mit seinem Gegenstand. 3. *Aristoteles*, der Vater der Logik, hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ort zugewiesen, er hat auch die Definition der Wahrheit als ‚Übereinstimmung‘ in Gang gebracht. (*SuZ* 214)

Diese theoretische Konstellation präsentiert Heidegger in dieser Form bereits 1925 in seiner Vorlesung über *Logik*, einer wichtigen Vorstufe zu *Sein und Zeit*. Hier spricht er allerdings vom „Satz“ als dem „Ort“ (ohne einfache Anführungsstriche) der Wahrheit und von einer „Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden“ (*L* 128). Auf den ersten Vorläufer der drei Thesen stößt man sogar bereits 1922 in der *Ausarbeitung*:

> Bei der Bestimmung des Sinnes von ‚Wahrheit‘ pflegt man Aristoteles als den Urzeugen anzurufen. Nach ihm sei ‚Wahrheit‘ etwas, ‚was im Urteil vorkommt‘, näherhin die ‚Übereinstimmung‘ des Denkens mit dem Gegenstand. Zugleich versteht man diesen Wahrheitsbegriff als die Grundlage der sogenannten ‚Abbild-Theorie‘ des Erkennens. (*AhS* 30f.)

Die Metapher vom Ort der Wahrheit wird leicht variiert; und statt wie zwischenzeitlich von einer Übereinstimmung mit dem „Seienden“ ist nun wie auch in *Sein und Zeit* vom „Gegenstand“ die Rede. Die beiden zitierten Sachthesen treten in der frühen *Ausarbeitung* als intensionale „Bestimmung“ oder Definition des Ausdrucks „Wahrheit“ auf.

Auch unmittelbar nach *Sein und Zeit* bleibt Heidegger seiner Sicht auf die Tradition treu. Im Laufe der *Logik*-Vorlesung von 1928 formuliert Heidegger zunächst ungewohnt direkt: „In der Tradition gilt das Urteil als primärer und eigentlicher Träger der Wahrheit – und Wahrheit überhaupt als ein Charakter von Aussagen […]“ (*AdL* 47). Das bekannte Bild aus *Sein und Zeit* wird sogleich hinzugefügt: „Die Wahrheit soll ihren Ort in der Aussage haben“ (*AdL* 47). Mit Bezug auf Leibniz kommt Heidegger später in derselben Vorlesung auf die zweite These zu sprechen, derzufolge eine Aussage „ihre Rechtmäßigkeit und Gültigkeit aus der *Übereinstimmung* des im urteilenden Denken Gedachten mit dem Worüber, dem Gegenstand“ (*AdL* 154), erfahre.[9] Aus dem Jahr 1928 stammt auch die Abhandlung *Vom Wesen des Grundes*, die thematisch und

---

9 Wenn Heidegger Leibniz der Tradition in seinem Sinne zurechnet, dann mit gutem Grund. So heißt es etwa in den *Nouveaux essais* IV.5 § 11: „Contentons nous de chercher la verité dans la correspondence des propositions qui sont dans l’esprit, avec les choses dont il s’agit. Il est vray j’ai attribué aussi la verité aux idées en disant que les Idées sont vrayes ou fausses ; mais alors je l’entends en effet de la verité des propositions, qui affirment la possibilité de l’objet de l’Idée“ (Leibniz, *Essais* 397f.). Leibniz schließt sich hier der parallelen Passage in Lockes *Essay* an, in der wiederum auf Aristoteles (z. B. auf *Metaphysik* E 4) zurückgegriffen und Wahrheit als „the marking down in Words, the agreement or disagreement of *Ideas* as it is“ (Locke, *Essay* 578) bestimmt wird. Allerdings relativiert Heidegger diese Einordnung nach der „Destruktion der Leibnizschen Logik“

teils wörtlich den Stoff der Vorlesung aufnimmt. Stellvertretend für die Tradition heißt es darin wieder von Leibniz, er habe die „Wahrheit von vornherein und mit ausdrücklicher, obzwar nicht voll berechtigter Berufung auf Aristoteles als Aussage-(Satz)wahrheit" (*AdL* 129) verstanden.

Alle drei Thesen, die für Heidegger den Wahrheitsbegriff der Tradition ausmachen, lassen sich also in wesentlich unveränderter Form zwischen 1922 und 1928 nachweisen. Eine etwaige Entwicklung drängt sich nicht auf. Heideggers Auffassung von der Tradition und ihrer Idee von Wahrheit scheint früh gefasst und über der Entstehung von *Sein und Zeit* kaum verändert worden zu sein.

Übereinstimmung als „Abbilden"

Mit Heideggers dritter These erklärt die überlieferte Wahrheitskonzeption Aristoteles zu ihrem Urheber. Von ihm aus spinnt sich, so Heideggers Sicht auf das Selbstverständnis der Tradition, ein Faden über die Scholastiker und den neuzeitlichen Rationalismus bis zu Kant. Diese Fragmente zu einer „Geschichte des Wahrheitsbegriffes" (*SuZ* 214) überraschen nicht wirklich. Sie enthalten jedoch für heutige Leser einige erklärungsbedürftige Mitteilungen, die ein charakteristisches Licht auf Heideggers Vorstellung von der Tradition werfen. Nicht nur wählt Heidegger eine geradezu abwegige Passage aus dem *Corpus Aristotelicum* zum Textzeugen, er braucht außerdem noch erstaunlich viele Zeilen, um die Nennung Kants in diesem Zusammenhang zu rechtfertigen. Beide Aspekte verweisen auf die Auseinandersetzungen seiner Zeit zurück – ein Horizont, der mit der „neukantianischen Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts" (*SuZ* 215) benannt wird. Weil dieser Kontext zum Rahmen für Heideggers Kritik an zeitgenössischen Varianten der Korrespondenztheorie gehört, verdienen seine knappen historischen Andeutungen nachfolgend einige Beachtung.[10]

Heidegger beginnt seine „charakteristischen Hinweise" (*SuZ* 214) mit Aristoteles, dem vermeintlichen „Urzeugen" der Tradition, und zitiert recht frei eine Passage (Aristoteles, *De Int.* 16a6), wo behauptet werde, „die ‚Erlebnisse' der Seele, die νοὲματα ('Vorstellungen'), sind Angleichungen an die Dinge" (*SuZ* 214). Tatsächlich erörtert Aristoteles in dem fraglichen Textstück nicht den Begriff der Wahrheit, sondern argumentiert für die Konventionalität sprachlicher Bedeutung, worauf Heidegger auch selbst hinweist. Weil verbale Ausdrücke nicht intrinsisch, sondern nur durch Übereinkunft der Sprechergemeinschaft (κατὰ συνθήκην) bezeichnen, könnten verschiedene Worte denselben

(*AdL* 132) in den *Anfangsgründen*, vgl. dazu auch den Brief Nr. 40 an Rickert v. 26. 11. 1930 in *HRB* 70.

10 Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs spielt, zumal „auf dem Boden einer Geschichte der Ontologie" (*SuZ* 214), die Heidegger ankündigt, auch aus eigenem Recht eine Rolle, vgl. unten S. 299ff.

Gedanken und deshalb auch denselben Sachverhalt ausdrücken. Denn – hier der von Heidegger aufgegriffene Gedanke – die Gedanken seien ὁνοιώματα der Sachverhalte.[11] Bei Aristoteles findet sich vielleicht der Ansatz zu einer Theorie sprachlicher Bedeutung, nicht unbedingt aber zu einer Theorie der Wahrheit.[12]

Die wirkungsmächtigen Passagen *Metaphysik* E 4 und Θ 10 sowie *De Anima* III 6, in denen Aristoteles unmittelbar auf Wahrheit zu sprechen kommt,[13] werden übergangen. Auch im ersten Absatz von *Sein und Zeit* § 44, in dem Heidegger immerhin acht Stellen zu Wahrheit und Wissenschaft aus der *Metaphysik* heranzieht, fehlen sie. Natürlich war Heidegger – schon durch Brentano – die Bedeutung solch relevanter Abschnitte wie dem Folgenden wohl bekannt:[14] „τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὲ ὂν μὲ εἶναι ἀληθές“ (Aristoteles, *Met.* 1011b26f.). Warum teilt er derart einschlägige Stellen nicht mit? Aus heutiger Sicht muss dieser Umstand besonders befremdlich wirken. Wenn etwa Alfred Tarski beansprucht, „die Intentionen zu erfassen, welche in der sog. ‚klassischen‘ Auffassung der Wahrheit enthalten sind (‚wahr – mit der Wirklichkeit übereinstimmend‘)“ (Tarski, *Wahrheitsbegriff* 265), so bezieht er sich dabei an anderer Stelle ausdrücklich auf die so eben vorgestellte Definition aus der *Metaphysik* (Tarski, *Conception* 54).[15] Gewiss nutzte Heidegger seit den frühen zwanziger Jahren die Vielschichtigkeit des aristotelischen Wahrheitsbegriffs, um daran seine eigene Konzeption zu entwickeln. Und gerade solche Passagen, die eher vernachlässigt worden waren, erwiesen sich dafür als wertvoll. Hier gilt es allerdings einer spezifischen Idee von Wahrheit nachzuspüren, der sich Heidegger selbst nicht ohne weiteres verpflichtet fühlt. Der Gedanke aus *De Interpretatione* soll in Heideggers Ausführungen nicht davon zeugen, was Heidegger, sondern was die Tradition Aristoteles verdankt.

---

11 Bereits die Übersetzung dieses Ausdrucks als „Abbilder“ zeigt die tendenziöse Aneignung des aristotelischen Gedankenguts vor dem Hintergrund eines neuzeitlichen Modells mentaler Repräsentation, worauf Heidegger hinweisen will.

12 Vgl. J. L. Ackrills Anmerkungen in seiner Edition: Aristoteles, *Categories* 113.

13 Vgl. Pritzl, *Being True* 179; Aristoteles tatsächliche Position wird vielleicht viel deutlicher durch eine Passage wie *Cat.* 14b9–23, in der Aristoteles die Asymmetrie der Folgebeziehung von wahren Aussagen und Tatsachenerörtert. Tatsachen seien „früher“ als wahre Aussagen, weil diese eben nicht ursächlich für das Bestehen der Tatsachen seien. Dies legt umgekehrt ein kausales oder wenigstens ein Implikationsverhältnis von Tatsachen gegenüber wahren Aussagen nahe – von Entsprechung o. Ä. ist nicht die Rede. Vgl. dazu auch das *truthmaker principle* bei Armstrong, *World* 115.

14 Heidegger behandelt Met. E 4 und ausführlich von Θ 10 in seiner Vorlesung von 1925/26, vgl. *L* 163–82. Die Bedeutung dieser Stellen für eine konventionelle Lesart des aristotelischen Wahrheitsbegriffs kannte Heidegger aus Brentanos Dissertation und vielleicht auch aus einem Vortrag von 1889, vgl. Brentano, *Begriff* 3–29 und Brentano, *Bedeutung* 22–33. Dazu kommt die Heideggers eigene Lesart antizipierende Diskussion bei Jaeger, *Studien* 21–28.

15 Als Vater der Korrespondenztheorie firmiert Aristoteles auch heute, etwa bei Kirkham, *Theories* 119f.

Zwei Gründe mögen Heidegger vor diesem Hintergrund zur Auswahl von 16a6 veranlasst haben. Zum einen wird in *De Interpretatione* 4 die Verwendung von „wahr" und „falsch" auf Aussagen und Meinungen beschränkt, während einfache Denkinhalte, Begriffe und Namen als nicht wahrheitsfähig ausgeschlossen werden. Da Wahrheit darin besteht, das zu verknüpfen bzw. zu trennen, was auch in Wirklichkeit verbunden bzw. getrennt ist, und dies nur durch die Kombination von Subjekts- und Prädikatsausdruck geleistet werden kann, müssen die Träger von Wahrheit und Falschheit in jedem Fall die Form des Satzes aufweisen (vgl. Aristoteles, *De Int.* 16a12–18). Dieses Textstück kennt noch nicht, wie die Abschnitte aus der *Metaphysik* und *De Anima*, die mögliche Wahrheit im νοῦς, die auf eine propositionale Form nicht angewiesen ist und die Heidegger enthusiastisch rezipiert.[16] Daher und wegen der zweifellos eminenten Bedeutung des *Organons* für die nachfolgende Geschichte der Logik mag Heidegger hier die Anfänge seines traditionellen Wahrheitsbegriffs finden.

Zum anderen spricht 16a6 davon, dass Gedanken ihrem Gegenstand ähnlich oder angeglichen seien. Damit spielt sie jener Abbildtheorie des Erkennens in die Hände, auf die hin die Tradition nach Heideggers Ansicht ihren Wahrheitsbegriff zugerichtet habe. So habe sich eine Auffassung von „Wahrheit als Abbildung und Nachbildung von Seiendem im Bewußtsein im Sinn einer nachmessenden Übereinstimmung" (*L* 16) entwickelt. Als Quelle eines solchen Wahrheitsverständnisses interpretiert Heidegger die Stelle in seiner *Logik*-Vorlesung von 1925/26:

> Man liest vor allem aus dem letzten Satz [= 16a6] die Abbildtheorie heraus – ὁμοίωμα – kann in der Tat heißen: Bild – Abbild [...]. Übersetzt man παθήματα als Vorstellungen und versteht darunter seelische Zustände, dann kann man leicht herauslesen: in der Seele sind Zustände derselben, Psychisches, als Bilder von Dingen, die nicht in der Seele sind. (*L* 167)

Die Abbildtheorie behauptet also, dass die Inhalte unseres Denkens sich auf die Wirklichkeit beziehen, indem sie deren relevante Ausschnitte abbilden oder repräsentieren.[17] Und hinsichtlich seiner Abbildungsqualität nennen wir einen Gedanken „wahr" oder „falsch". Es ist klar, dass ein Tarski, der sich dezidiert nicht erkenntnistheoretisch engagieren möchte, solche Konsequenzen eher abwegig finden muss. Heidegger selbst hält ein solches Aristoteles-Verständnis ebenfalls für abwegig: „weder ist der Aristotelische Begriff der Wahrheit und überhaupt der griechische Begriff von Wahrheit auf Abbilden zu orientieren, noch überhaupt im Sinne dieser Art von Übereinstimmung zu verstehen" (*L*

16 Vgl. dazu bereits *AhS* 33f., *EpF* 32 u. *L* 182.

17 Putnam bezeichnet eine solche Theorie als „*similtude theory of reference*", für die „the relation between the representations in our minds and the external objects that they refer to is literally a *similarity*" (Putnam, *Reason* 57). Putnam behauptet auch, eine solche Theorie werde von Aristoteles nahe gelegt, vgl. Putnam, *Reason* 57.

162). In Heideggers Lehrjahren begann sich der Wahrheitsbegriff erst aus der Klammer einer epistemologischen Fragestellung zu lösen. Oft wurde eine Wahrheitstheorie nach ihrem Beitrag zu einer Theorie der Erkenntnis beurteilt. Und Heidegger erblickt in der Abbildtheorie aus *De Interpretatione* die missverstandene Wurzel eines bestimmten erkenntnistheoretischen Wahrheitskonzepts.

Uniformierung von Wahrheit im Urteil

Heidegger müht sich in seiner Marburger Zeit, die Idee einer nicht-propositionalen Wahrheit im Anschluss an Θ 10 weiter zu entwickeln und für seine Zwecke zu nutzen.[18] Wenn die Tradition also Aristoteles als ihren „Urzeugen“ anruft, so kann dies nach Heideggers Ansicht nur um den Preis einer Ignoranz gegenüber der gedanklichen Entwicklung von Aristoteles geschehen: Dessen Wahrheitsauffassung wird in den Händen der Epigonen zum monolithischen Block auf der Grundlage des „Frühwerks“, während die Überlegungen des reifen Denkers etwa in Θ 10 zum „zusammenhanglosen Stück“ (*L* 173, vgl. ebd.) degradiert werden.[19] Das deutlichste Beispiel für eine solche eindimensionale Lektüre wird Heidegger wohl in Brentanos Studie *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* von 1862 vor Augen gehabt haben.[20] Brentano differenziert vier Verwendungsweisen von ἀληθής in den aristotelischen Schriften. Neben der Aussagenwahrheit, die in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sa-

18 Vgl. dazu vor allem die ausführliche Interpretation von Θ 10 in der *Logik*-Vorlesung (*L* 170–90). Heidegger mag hier von Lask inspiriert sein, vgl. Lask, *Logik* 125–33. Heidegger zeigt sich bereits in der Habilitation fasziniert von der *simplex apprehensio* in αἴσθησις bzw. νοῦς, vgl. *KBD* 267f., der er dann seit der Marburger Zeit zusammen mit der „Als-Struktur“ (*L* 144, aber auch schon in *PS* 179) die Möglichkeit zuspricht, in einem eigenen Sinne falsch zu sein. Als Katalysator wirkt dabei vor allem auch die Interpretation der platonischen Sophistenkritik, durch die ihm Wahrheit als „eine *Seinsbestimmung des menschlichen Daseins*“ (*PS* 23), als ein angemessenes Verhältnis zu den Sachen selbst, erst begreiflich wird. Vgl. dazu auch Heideggers Diskussion der „fünf Weisen des ἀλεθεύιν“ aus der *Nikomachischen Ethik* VI, 2 in *PS* 28–31.

19 Es sei darauf hingewiesen, dass Aristoteles sich keineswegs auf einen einzigen Wahrheitsbegriff für *alle* Arten von Wahrheitsträgern festgelegt sieht. So differenziert Aristoteles im Lexikon wenigstens drei Bedeutungen von „falsch“, ohne eine davon auszuzeichnen, vgl. Aristoteles, *Met.* 1024b17–25a13. In *Metaphysik* Θ erörtert er zudem einen Sinn von Wahrheit für einfache, unzusammengesetzte Sinneswahrnehmungen, vgl. Aristoteles, *Met.* 1051b17–28. Von einem Widerspruch zwischen verschiedenen Wahrheitskonzeptionen (vgl. Jaeger, *Studien* 27) kann deshalb nicht die Rede sein.

20 Bekanntlich preist Heidegger die Dissertation Brentanos später als „Stab und Stecken“ (*ZSD* 81) seiner frühen intellektuellen Entwicklung, vgl. zu Heideggers Brentano-Kritik auch Krell, *Meaning* 85 u. 88. In seiner *Logik*-Vorlesung von 1925/26 weist Heidegger auf die Darstellung Heinrich Meiers in seiner *Syllogistik des Aristoteles* von 1896 hin, in der dieser eine ähnliche Deutung von Aristoteles gibt, vgl. *L* 128 Anm. 1 u. dazu Courtine, *Theory of Jugdment* 114.

che bestehe (vgl. Brentano, *Bedeutung* 26), nenne Aristoteles auch Wahrnehmungen und Definitionen, Dinge und Sachverhalte sowie schließlich Personen wahr oder falsch (vgl. Brentano, *Bedeutung* 31f.). Allerdings würde Aristoteles in den letztgenannten Kontexten lediglich „in sekundärer und analoger Weise" (Brentano, *Bedeutung* 30) von Wahrheit sprechen, während allein dem Urteil „im ersten und eigentlichen Sinne" (Brentano, *Bedeutung* 31) Wahrheit zukomme. Denn die korrekte Verwendung der Wahrheitsprädikate in den derivativen Kontexten erfordere die Fähigkeit, einen Sachverhalt zu beurteilen – und somit die Fähigkeit, ein Urteil für wahr oder falsch zu halten. Menschen, z. B. Hochstapler, würden demnach „falsch" genannt, weil sie andere zu falschen Urteilen verleiten. Dinge wie Katzengold oder ein gefälschter Rembrandt seien „falsch", da sie falsche Meinungen in uns evozieren. In diesem Sinne erkläre Aristoteles „das Urtheil zum alleinigen Träger von Wahrheit und Falschheit" (Brentano, *Bedeutung* 23). Nach der Wende der Aristoteles-Forschung durch Jaegers *Studien* von 1912 musste Heidegger diese Rezeption *en bloc* willkürlich und überholt erscheinen.[21] Heidegger selbst rang um 1925 mit der Frage, in welcher Weise tatsächlich in einem relevanten Sinne von der Wahrheit des νοῦς gesprochen werden kann – nämlich nur unter der Bedingung eines entsprechenden Sinnes von Falschheit, den er bei Aristoteles freilich vermisste.

Die aristotelische Idee einer wahrheitsmäßigen Angleichung von Gedanken und Realität habe, so führt Heidegger in *Sein und Zeit* § 44 weiter aus, zur „Ausbildung der späteren Formulierung des Wesens der Wahrheit als adaequatio intellectus et rei" (*SuZ* 214) geführt. Diese Formel, für die Heidegger an Thomas v. Aquin und an dessen Quellen, den Kommentar von Avicenna und die Definitionen von Isaak Israeli, erinnert (den bei Thomas ebenfalls als Zeugen genannten Augustinus aber unterschlägt),[22] bringt den traditionellen Wahrheitsbegriff in eine schulmäßige Gestalt, mit der es Heidegger in *Sein und Zeit* offenkundig bewenden lassen will. Im Folgenden weist er die Auffassung der Neukantianer zurück, Kant habe die thomistische Konzeption im Zeichen der „kopernikanischen Wende" überwunden. Für Heidegger steht Kant als Vertreter eines tra-

21 Jaeger unterscheidet bei Aristoteles eine ältere Auffassung, derzufolge „Wahrheit und Falschheit einzig auf Synthese und Diärese von Subjekt und Prädikat bezogen werden müssen" von einer späteren, die der Aussagenwahrheit eine „zweite Art der Wahrheit" hinzu stellt, die „wie eine Art reinen, geistigen Sehens oder Schauens einfach den einfachen Gegenstand" fasse (Jaeger, *Studien* 26). Insbesondere sei die ursprüngliche Idee einer exklusiven Aussagenwahrheit nicht „dehnbar genug, um nicht durch diese neuen Bestimmungen und Modifikationen gesprengt zu werden" (Jaeger, *Studien* 27). Über Jaegers Leistung orientiert Heidegger in der *Logik*-Vorlesung 1925/26, beharrt aber gegen ihn darauf, Θ 10 in seinem überlieferten Kontext zu behandeln, vgl. *L* 171.

22 Vgl. Thomas, *De ver.* 1.1. Wenn Heidegger die bei Thomas genannten Worte des Augustinus – „veritas est qua ostenditur id quod est" – übergeht, so liegt dies vielleicht an seinem Interesse für dessen Rezeption des neutestamentlichen Wahrheitsgedankens und wiederum deren Wiederaufnahme durch Luther.

ditionellen Wahrheitsbegriffs in einer Reihe mit den Scholastikern. Dabei geht es natürlich nicht nur um die rechte Interpretation Kants, sondern auch um die kohärentistische Position, welche die Neukantianer bei ihm zu finden glauben. Dass Heidegger von dieser Art einer Überwindung des „naiven Realismus“ wenig hält, lässt er in seinem *Kant*-Buch von 1929 durchblicken: „Durch die Kopernikanische Wendung wird der ‚alte‘ Wahrheitsbegriff im Sinne der ‚Angleichung‘ (adaequatio) der Erkenntnis an das Seiende so wenig erschüttert, daß sie ihn gerade voraussetzt, ja ihn allererst begründet“ (*KPM* 13). Die Neukantianer irren also nicht nur in ihrer Kantauffassung, sondern vor allem auch in der Überzeugung, die überlieferte Wahrheitsidee werde unhaltbar, wenn man die Bedingungen des Gegenstands der Erkenntnis zugleich als Bedingungen seiner Erkenntnis ansehe. Heidegger meint offenkundig nicht, dass transzendentaler Idealismus eine kohärentistische Wahrheitskonzeption erzwinge, vielmehr glaubt er, darauf die Idee einer Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit erst recht gründen zu können.[23] Bei Kants Wahrheitsauffassung scheint sich zu wiederholen, was Heidegger für Aristoteles diagnostizierte: Den Epigonen entgehen die eigentlichen phänomenalen oder theoretischen Ressourcen, durch die ein Begriff von Aussagenwahrheit als Tatsachentreue fundiert werden könnte. Zwar haben die Neukantianer die Mängel einer oberflächlichen Korrespondenztheorie erkannt, doch ziehen sie daraus die falschen Schlüsse, wenn sie deren realistische Intuition, wie wir im Folgenden sehen werden, ganz aufgeben. Heidegger sieht dagegen noch unausgeschöpfte Begründungspotentiale für eine auf ihren phänomenalen Kern zurückgeführte Korrespondenztheorie.

Heidegger wirft der unechten Tradition vor, sich zu Unrecht auf Aristoteles zu beziehen. Dieser habe „nie die These verfochten, der ursprüngliche ‚Ort‘ der Wahrheit sei das Urteil“ (*SuZ* 226). Im Gegenteil, bei Aristoteles sei „zugleich das ursprüngliche, wenngleich vorontologische Verständnis der Wahrheit lebendig“ (*SuZ* 225) gewesen. Damit will Heidegger nicht bestreiten, dass Passagen wie 16a6 am Beginn korrespondenztheoretischer Überlegungen stehen können – schließlich stellt er diese Verbindung selbst her. Aristoteles tauge jedoch nicht als Quelle der Tradition, wenn diese in der Tatsachentreue von Aussagen die *einzig* legitime Auffassung von Wahrheit erblickt. Dazu kommt ein verzerrtes Verständnis der wahren Aussage als Abbild einer Tatsache. Darin sieht Heidegger eine Entstellung des griechischen Erbes. Nach Heideggers Auffassung gründet jedoch die Wahrheitsdiskussion seiner Zeit in weiten Teilen auf dieser verfehlten Tradierung – Kritiker wie Verteidiger des „traditionellen Wahrheitsbegriffs“ arbeiten sich an einem verfehlten Konzept ab. Dies wird für ihn besonders deutlich in der Frage nach der Idealität des Wahrheitsträgers im Psychologismusstreit und dem Ringen um die Transzendenz der Wahrheitsrelation, die wir nachfolgend betrachten.

---

23 Vgl. dazu auch die Bemerkungen gegenüber Rickert vom 26. 11. 1930 in *HRB* 70.

Prekäre Wahrheitsträger

Gegen wen sich Heideggers Vorwurf einer irreführenden Monopolisierung von Aussagenwahrheit und eines abwegigen Verständnisses von Übereinstimmung als Abbilden richten könnte, soll nun etwas eingehender betrachtet werden. Dabei werden sich auch die Desiderate für eine positive Rekonstruktion von Aussagenwahrheit abzeichnen, die sich für Heidegger aus der Abgrenzung gegenüber der zeitgenössischen Diskussion ergeben: Wahrheit und Falschheit kann propositionalen Wahrheitsträgern in einem spezifischen Sinne zugesprochen werden, aber ein solcher Wahrheitsbegriff hat keine explanatorische Priorität gegenüber anderen Verwendungsweisen der Wahrheitsprädikate; der Schlüssel zur Erklärung der Wahrheitsbeziehung liegt im Verständnis des intentionalen Wirklichkeitsbezugs sprachlicher Äußerungen; und eine Rekonstruktion von Aussagenwahrheit muss im phänomenalen Kontext unserer *Verwendung* der Wahrheitsprädikate ansetzen, den Heidegger – im Horizont der Zeit – als Erkenntniszusammenhang bestimmt. Zunächst soll die These von der Aussage als dem Ort der Wahrheit betrachtet werden, die Heidegger mit einem explanatorischen Vorrang der Aussagenwahrheit assoziiert.

Das erste Dogma der Tradition beschreibt Heidegger in *Sein und Zeit* metaphorisch als die Überzeugung, dass der „Ort" der Wahrheit „in" Aussage, Satz oder Urteil liege. Dieser Ausdruck wolle besagen, so erläutert er in seiner *Logik*-Vorlesung von 1925/26, „das, wohin Wahrheit ursprünglich und eigentlich gehört" (*L* 128), sei der Satz bzw. das Urteil oder die Aussage. Etwas deutlicher wird er in der späteren *Logik*-Vorlesung von 1928: „Wahrheit hat ihren Ort im Urteil, der Aussage; die Wahrheit ist nicht nur im Urteil aufzufinden, sondern aus seinem Wesen ist das Wesen der Wahrheit zu entnehmen. Alles freilich unter der Voraussetzung, daß die traditionelle These zu Recht besteht" (*AdL* 153). Zuvor hatte Heidegger bereits erklärt, dass für die Tradition „das Wesen der Aussage einen wesentlichen Zusammenhang mit dem Wesen der Wahrheit" habe (*AdL* 47). Demzufolge bestimme sich „der Begriff der Aussage, des Urteils, […] mit Rücksicht auf die Idee der Wahrheit […], bzw. umgekehrt" (*AdL* 47).

Wenn Heidegger vom „Ort" der Wahrheit spricht, so meint er damit offenbar zunächst eine Klasse von Entitäten, von denen wir sinnvoll sagen können, dass sie wahr oder falsch seien. In diesem Sinne finden wir dann die Wahrheit im Bereich der Aussage. Dies schlösse nicht aus, dass Wahrheit und Falschheit auch in anderen Kontexten, sozusagen an verschiedenen Orten lokalisiert werden könnte. Heidegger betont jedoch, dass die Tradition die Aussage nicht einfach nur als irgendein Anwendungsgebiet ihres Wahrheitsbegriffs begreift, sondern als den „ursprünglichen" oder „primären", eben als *den* Ort der Wahrheit.[24] Wie bei Brentanos Aristoteles sind dann Aussagen die Klasse von Entitäten, de-

24 Vgl. *L* 128, *SuZ* 154 u. *AdL* 47, 153 u. 281.

nen wir die Ausdrücke „wahr“ und „falsch“ in ihrer eigentlichen und wörtlichen Bedeutung zusprechen. Bezogen auf diese Klasse fundamentaler Wahrheitsträger erhalten alle anderen Verwendungsweisen von „wahr“ und „falsch“ ihren lediglich übertragenen, analogen Sinn.

Obgleich er die Tradition auf eine Hierarchie von Wahrheitskontexten festlegt, gesteht ihr Heidegger eine gewisse Spanne an Entitäten zu, die sie als fundamentale Wahrheitsträger klassifiziert. Er zählt immerhin so Unterschiedliches wie Aussagen, Urteile und Sätze auf. Die Wahl dieser Begriffe erklärt sich aus dem Kontext des Psychologismusstreits, mit dem Heidegger spätestens seit seiner Dissertation 1913 bestens vertraut war.[25] Als Wahrheitsträger markieren die Begriffe *Urteil* und *Satz* die äußersten Extreme in Husserls Kritik am Psychologismus in den *Prolegomena*. Unter Urteilen versteht Husserl dort „Fürwahrhaltungen“ und damit „bestimmt geartete Bewußtseinserlebnisse“ (Husserl, *LU I* 178). Als psychische Vorgänge sind Urteile für Husserl natürliche, raumzeitliche Ereignisse. Seiner Ansicht nach liegt der Grundfehler der Psychologisten darin, derartigen Entitäten überhaupt Wahrheit und Falschheit beizulegen (vgl. Husserl, *LU I* 68 u. 77). Denn dadurch würde das Bestehen von Wahrheit und Falschheit von empirischen Bedingungen – der psychischen Verfasstheit des Menschen – abhängig. Dies aber unterminiere den Anspruch auf Objektivität, den wir mit der Zuschreibung von „wahr“ und „falsch“ verbinden und münde in einen Relativismus, der die Wissenschaften untergrabe (vgl. Husserl, *LU I* 124).

Eine Wahrheitskonzeption, die der Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis genügen solle, dürfe nicht vom Urteil als psychischem Vorgang (und Gegenstand der Psychologie), sondern müsse von seinem Inhalt, einer „idealen Bedeutungseinheit“ ausgehen. Diesen semantischen Inhalt des Urteils bezeichnet Husserl in den *Prolegomena* auch als „Satz“ (Husserl, *LU I* 178). Mit anderen Sätzen steht ein Satz nicht wie psychische Akte in kausaler, sondern in der inferentiellen Beziehung von Grund und Folge, die durch Gesetze des Denkens und der Logik *a priori* reguliert wird (vgl. Husserl, *LU I* 231). Husserl bevorzugt gegen die Psychologisten den Ausdruck „Satz“, da die Alternative „Aussage“ mehrdeutig sei. Dieser Begriff könne neben „den flüchtigen Erlebnissen des Fürwahrhaltens und Aussagens“ auch „ihren idealen Inhalt, die Bedeutung der Aussage“ bezeichnen, beides sei aber sorgfältig zu differenzieren (Husserl, *LU II.1* 50). Worin Husserl einen Nachteil sieht, da findet Heidegger gerade den Reiz des Aussagebegriffs. Auf dessen Ambiguität weist er ausdrücklich hin:[26] „Die Aussage hat die charakteristische Doppelbedeutung, daß sie *Aussagen* und

25 In seiner Dissertation wollte Heidegger „durch eine bis ins letzte gehende Kenntnis“ entsprechender theoretischer Entwürfe dazu beitragen, den „Begriff des Psychologismus inhaltlich genau“ zu fixieren, siehe *LUP* 64. Vgl. zur Relevanz von Husserls *Prolegomena* für den frühen Heidegger auch Stewart, *Psychologism* 188.

26 Vgl. auch Heidegger, *PS* 19; Heidegger, *PGZ* 362; Heidegger, *AdL* 28f., und 156f.

Ausgesagtes besagt. Das Aussagen ist eine *intentionale Verhaltung des Daseins*" (*GdP* 295). Der substantivierte Infinitiv meint eine datierbare Sprechhandlung als Tätigkeit, das Behaupten oder die Äußerung eines Urteils, während das substantivierte Partizip dessen kommunizierten Inhalt benennt.[27] Mit dieser Unterscheidung nimmt Heidegger die Beobachtung Husserls auf, sieht darin aber keine Notwendigkeit, vom Ausdruck „Aussage" abzurücken.

Bei der Charakterisierung des traditionellen Wahrheitsbegriffs hat der Begriff „Aussage" für Heidegger den offenbaren Vorteil, sowohl die Position Husserls als auch die seiner Gegner zu treffen. Gleichgültig, ob eine Wahrheitskonzeption also Urteils- oder Sprechakte, Überzeugungen, Behauptungen bzw. deren jeweilige Inhalte oder Bedeutungen als ausgezeichnete Wahrheitsträger zugrunde legt – in jedem Fall steht man damit hinter der ersten These des traditionellen Wahrheitsbegriffs. Der dehnbare Aussagebegriff fasst so die verschiedenen Lager des Psychologismusstreits zusammen und erspart Heidegger eine entsprechende Differenzierung.[28] Die erste These der Tradition besagt mithin ganz allgemein, dass Behauptungen, Aussagen, Urteile, Sätze und propositionale Inhalte die fundamentale Klasse von Entitäten bilden, denen wir im primären oder wörtlichen Sinne die Prädikate „wahr" und „falsch" zusprechen.

---

27 Aler hebt mit Verweis auf *Sein und Zeit*, S. 155–57, Heideggers Ausdruck „Heraussage" zur Bezeichnung des Sprechakts hervor; dies trägt jedoch im Kontext des Wahrheitsparagraphen nicht weit, vgl. Aler, *Conception* 50f.

28 Heidegger selbst versucht in seiner Analyse des Phänomens der Aussage, die ontologische Abspaltung des Inhalts vom Sprechakt zu überwinden, und betont statt dessen die Momente „Aufzeigung", „Prädikation" und „Mitteilung", die „erst in ihrer Einheit die volle Struktur" des Aussagephänomens hervorbringen (*SuZ* 154). Auch deshalb ist ihm der Ausdruck Aussage sympathischer als Husserls Satz oder das Urteil der Psychologisten: In ihm glaubt er als phänomenale Einheit bewahrt, was Husserl im Eifer des Gefechts voreilig auseinander reißt. In die falsche Richtung geht der Vorwurf von Andreas Graeser, Heidegger falle mit seiner uneindeutigen Verwendung von „Aussage" in den Psychologismus zurück, vgl. Graeser, *Re-Interpretation* 204 und dazu auch Carman, *Analytic* 254. Nicht verständlich ist mir Graesers Kritik, Heidegger weiche mit der verbalen Wendung „Aussagen" für „Behauptung" von unserem Sprachgebrauch ab, vgl. Graeser, *Re-Interpretation* 208. Offenbar scheint Heidegger der Tätigkeitscharakter im Substantiv „Behauptung" nicht deutlich genug zu werden, es ist daher völlig legitim, wenn Heidegger einen seiner Ansicht nach geeigneteren Ausdruck wählt – zumal Heidegger sich auch nicht auf den Sprachgebrauch als hermeneutischer Ausgangsposition in dieser Frage festlegt. Heidegger hat zum Sprachgebrauch ein ambivalentes Verhältnis: „Im Eingleiten in einen Sprachgebrauch liegt ein eigentümliches Vertrauen zur Geistesgeschichte, ein Ergreifen der ‚Tradition', und zwar der ganz besonderen, vollzugsgeschichtlichen; zugleich aber auch die Möglichkeit der Entgleisung" (*PIA* 42f.). Zwar werde „mit dem Verstehen des Sprachgebrauchs", so Heidegger weiter, „eine Situation angezeigt", in welcher die „fortschreitende Interpretation" verbleibe, doch dies ist nicht so zu verstehen, als setzte der Sprachgebrauch gleichsam die Norm für die philosophische Analyse: er realisiert eher eine phänomenale Basis, deren Voraussetzungen und Vorannahmen die ontologische Explikation zu klären hat.

Explanatorische Priorität der Aussagenwahrheit

Es müssen zwei Elemente der Ortsthese unterschieden werden, weil ohne diese Differenzierung die eigentliche kritische Absicht Heideggers missverständlich wird. Heidegger wendet sich nicht gegen jeden Versuch, einen Wahrheitsbegriff für propositional strukturierte Wahrheitsträger zu entwickeln, sondern nur gegen den Anspruch, alle anderen, nicht auf solche Träger bezogenen Verwendungsweisen der Wahrheitsprädikate ließen sich aus diesem Begriff erklären. Die Rede vom „Ort“ der Wahrheit hat daher einen harmlosen und einen von Heidegger kritisierten Sinn: Es ist eine Sache, einen begrifflichen Zusammenhang zwischen propositional strukturierten Wahrheitsträgern und einer bestimmten Verwendung der Wahrheitsprädikate zu suchen; es ist eine ganz andere Sache, darin den Schlüssel zu jeglicher Verwendung von „wahr“ und „falsch“ zu sehen.

Einige Interpreten übersehen die eigentliche Stoßrichtung von Heideggers Kritik, indem sie unterstellen, er würde sich generell gegen jede Theorie propositionaler Wahrheitsträger richten. Tatsächlich findet der frühe Heidegger, wie nachfolgend gezeigt, über einen bestimmten Aussagebegriff zu der ihn leitenden Frage für das Wahrheitsproblem. Als Heideggers Angriffspunkt identifiziert dagegen Dahlstrom das „logische Vorurteil“ und meint damit „die Tendenz, die Wahrheit überwiegend im Hinblick auf eine bestimmte Art vom Reden aufzufassen, nämlich im Hinblick auf Behauptungen und Urteile, die als indikativische Aussagen gestaltet werden“ (Dahlstrom, *Vorurteil* 29). Ähnlich spricht Gethmann mit Blick auf die von Heidegger kritisierte Tradition pauschal von einem „propositionalen Wahrheitsmodell“, dem zufolge „die Prädikatoren ‚wahr‘ und ‚falsch‘ Attribute von Sätzen, Behauptungen, Urteilen, Aussagen o. ä.“ (Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 156) seien.[29] Damit verfehlen beide Autoren jedoch Heideggers eigentlichen Angriffspunkt im Zusammenhang der Ortsthese. Diese besage nämlich nicht nur, dass wir überhaupt in einem begrifflich fassbaren Sinn von wahren und falschen Aussagen sprechen, sondern vielmehr, dass „das, wohin Wahrheit ursprünglich und eigentlich gehört, was Wahrheit als solche möglich macht, der Satz“ (*L* 128) sei.[30] Die Ortsthese beansprucht Aussagen, Sätze, Urteile usf. als den *primären Anwendungsbereich* der

29 Für Gethmann geht eine propositionale Konzeption zudem nahtlos in „die Vorstellung einer Urbild-Abbild-Beziehung“ (Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 156) über. Wäre das der Fall, hätte Heidegger die Tradition schon mit der Ortsthese hinreichend charakterisiert; die zweite These wäre redundant. Aber natürlich müssen nicht alle Theorien, die „wahr“ und „falsch“ als Eigenschaften propositionaler Strukturen erklären wollen, dabei auf eine korrespondenztheoretische Explikation zurückgreifen. Im Umfeld von *Sein und Zeit* setzten sich kohärentistische Konzepte durch. Und Husserl exportierte die Übereinstimmungsvorstellung in den Bereich non-propositionaler Wahrheitsträger, vgl. Husserl, *LU II.2* 654 und dazu Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 97. Mit Recht hält Heidegger propositionale, monistische und korrespondenztheoretische Wahrheitsmodelle auseinander.

30 Vgl. *AdL* 153.

Wahrheitsprädikate, worauf im Sinne Brentanos alle anderen Verwendungsweisen von „wahr“ und „falsch“ zurückgehen. Die Pointe der Ortsthese liegt nicht darin, überhaupt die Wahrheit und Falschheit von Aussagen erklären zu wollen, sondern diese Erklärung als Verständnisgrundlage für jede Rede von „wahr“ und „falsch“ zu akzeptieren – wenn wir z. B. meinen, ein Sophist sei deswegen „falsch“, weil er Andere zu falschen Meinungen verführt.[31] Die Ortsthese in dem starken Sinne, den Heidegger nicht akzeptieren mag, behauptet einen explanatorischen Vorrang für die Erklärung der Wahrheit bzw. Falschheit von Aussagen vor möglichen Erklärungen für andere Wahrheitsträger.[32]

Diese Zuspitzung der Ortsthese auf Brentanos Uniformismus erlaubt zugleich eine harmlose Auffassung propositionaler Wahrheit. Sie akzeptiert einen spezifischen Begriff der Wahrheit von Aussagen, Urteilen usf., geht aber nicht so weit, daraus den explanatorischen Zugriff auch für andere Verwendungsweisen der Wahrheitsprädikate zu entwickeln. Ihre Aufgabe sieht sie darin, gerade die Besonderheit der propositionalen Wahrheit herauszustellen, indem der konzeptuelle Zusammenhang von Aussage und Wahrheit aufgearbeitet wird. An einem so verstandenen Projekt kann Heidegger sich durchaus beteiligen – es gehört zum bewahrenswerten Überlieferungsbestand, befreit von epigonalen Entstellungen. Manche Charakterisierungen der Ortsthese, die Heidegger gibt, lassen sich vor diesem Hintergrund auch als Projektierungen eines harmlosen propositionalen Wahrheitsbegriffs lesen. So lasse sich etwa „der Begriff der Aussage, des Urteils, […] mit Rücksicht auf die Idee der Wahrheit bestimmen, bzw. umgekehrt“ (*AdL* 47). Was als Aussage, Urteil oder Satz gilt, ist das, was in einem darauf bezogenen Sinn wahr oder falsch sein kann; und was in diesem Sinn wahr oder falsch sein kann, sind eben Aussagen, Urteile oder Sätze. Von Wahrheit mag in verschiedener Weise die Rede sein, so die Idee, doch gibt es eine eigentümliche Bedeutung von „wahr“ und „falsch“, die wir auf derartige Entitäten beziehen und die z. B. durch eine Korrespondenztheorie expliziert werden könnte. Wer so anspruchslos auftritt, muss keine Kritik Heideggers fürchten. Denn der will nicht bestreiten, dass wir Aussagen überhaupt und in einem passenden Sinne

31 Gerade an dieser Vorgabe von Brentanos Aristoteles-Interpretation arbeitet Heidegger in der *Sophistes*-Vorlesung von 1924/25 und entwickelt dagegen das Konzept einer „Bereitschaft zum Sehen“ (*PS* 347), durch welche die Wahrheit „im eigentlichen Sinne doch eine Seinsbestimmung des menschlichen Daseins selbst“ (*PS* 23) werde.

32 Vgl. auch Beaufret, *Problem* 200. Allerdings geht David Krell zu weit, wenn er annimmt, Heidegger wolle die Erklärungspriorität geradezu umkehren, vgl. Krell, *Meaning* 91. Zwar argumentiert Heidegger, dass sich die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen nur aus dem grundlegenderen Phänomen der Erschlossenheit des Daseins erklären lässt, und spricht dieser in einem eigenen Sinne die Fähigkeit zu, wahr bzw. falsch sein zu können – aber er erklärt die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen nicht mit der *Wahrheitsfähigkeit* der Erschlossenheit. Diese würde, mit anderen Worten, die Erklärung der Aussagenwahrheit auch dann ermöglichen, wenn Heidegger nicht überzeugt wäre, sie könne wahr bzw. falsch sein.

als wahr oder falsch qualifizieren. Eine explanatorische Priorität der Aussagenwahrheit auch für andere Verwendungsweisen der Wahrheitsprädikate lehnt er jedoch ab.

In einem harmlosen propositionalen Modell müssen die Wahrheitsträger von anderen Entitäten durch ihre Satzhaftigkeit abgegrenzt werden. Dies gelingt auf verschiedene Weise – je nachdem, wie und womit man Wahrheitsträger kontrastieren will. Propositionale Wahrheitsträger müssen komplex sein. Sie unterscheiden sich in ihrer formalen Struktur von logisch einfachen Entitäten wie Prädikaten, Konstanten oder Variablen. Wie die Struktur eines Satzes logisch analysiert wird, entscheidet auch darüber, welche Art von Entitäten als Wahrheitsträger im propositionalen Modell in Betracht kommt. Soll nun ein Zusammenhang zwischen dem propositionalen Wahrheitsträger und einem entsprechenden Wahrheitsbegriff bestehen, ist zu erwarten, dass sich die logische Struktur des Wahrheitsträgers, seine Satzhaftigkeit, für die Erklärung seiner alethischen Eigenschaften verwerten lässt. Heidegger geht von einer solchen Verbindung aus. Er sieht in der Kopula „ist“ den Schlüssel für die Satzhaftigkeit der Wahrheitsträger und versucht darüber, auch jene ontologischen Fundamente zu rekonstruieren, die ihre Wahrheitsfähigkeit begründen. Viele Zeitgenossen Heideggers hielten es für unerlässlich, den propositionalen Wahrheitsträgern außerdem einen distinkten ontologischen Status zuzuweisen, um besondere Merkmale von Wahrheit erklären zu können: vor allem ihre Objektivität. Ein Vehikel für die ontologische Auszeichnung ist die Unterscheidung von Akt und Aktinhalt, die Husserl ins Spiel gebracht hat. Bevor wir dies im nächsten Abschnitt untersuchen, blicken wir zunächst auf Heideggers Auffassung von der logischen Satzstruktur.

Die Propositionalität der Wahrheitsträger

Der nach Heideggers Auffassung bewahrenswerte Kern des propositionalen Wahrheitsmodells liegt in der Annahme, dass wir „wahr“ und „falsch“ in besonderer Weise Sätzen oder daraufhin spezifizierten Handlungen und Ereignissen zusprechen. Unter einem Satz wird dabei gemeinhin etwas verstanden, das sich in der Form *dass es sich so und so verhält* verbalisieren lässt. Wer Behauptungen oder Urteilen Wahrheit bzw. Falschheit zuspricht, sieht in ihnen einen Ausdruck davon oder eine Einstellung dazu, dass es sich so und so verhält. Die Satzform unterscheidet sich von Namen, Begriffen und logischen Konstanten dadurch, dass sie durch mehrere Teile konstituiert wird. Komplexe Sätze bestehen aus einfachen Sätzen, die wiederum nur aus elementaren, d. h. nicht satzförmigen Bestandteilen aufgebaut sind.

Die Idee, dass bestimmte Wahrheitsträger wesentlich zusammengesetzt sind, stammt zweifellos aus der aristotelischen Tradition. Im ersten Kapitel von *De In-*

terpretatione stellt Aristoteles fest, dass Aussagen und Gedanken nur dann wahr oder falsch sind, wenn sie „verknüpfend" oder „trennend" sind, also verschiedene Teile zu einem Ganzen fügen (vgl. Aristoteles, *De Int.* 16a9–16). Eine wahrheitsfähige positive Aussage, so erläutert Aristoteles an anderer Stelle, besteht z. B. aus einer Verbindung von referierendem Ausdruck und Prädikat, während eine Verneinung das Prädikat vom referierenden Ausdruck mittels eines Negationspartikels gleichsam separiert (vgl. Aristoteles, *De Int.* 19b12–14). Die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen und Gedanken beruht bei Aristoteles wesentlich darauf, dass dem Gegenstand, den der Subjektsterm bezeichnet, eine Eigenschaft, die ein Prädikatsterm bezeichnet, zu- oder abgesprochen wird. Die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen und Gedanken erklärt sich damit aus ihrer besonderen und gegenüber Namen und Prädikaten wesentlich *komplexen* Form.

Die neuzeitliche Logik transformiert dies zur Verbindung von Vorstellungen und betont dabei die Rolle der Kopula, die der als psychischer Akt gedachten Urteilssynthese Ausdruck verleiht. So heißt es in der Logik von Port-Royal, dass jeder wahrheitsfähige Satz nicht nur aus einem Subjekts- und Prädikatsterm bestehen muss, „mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare. Et cette action de notre esprit est marquée, comme nous avons déjà dit dans le discours, par le verbe est, ou seul quand nous affirmons, ou avec une particule negative quand nous nions" (Arnauld und Nicole, *La logique* 113). Im logischen Sinne „toute proposition enferme nécessairement ces trois choses" (Arnauld und Nicole, *La logique* 113), nämlich Subjekt, Prädikat und Kopula, selbst wenn der grammatische Satz nicht kopulativ konstruiert sei. Sätze, die sich nicht in eine solche dreiteilige Form bringen lassen, können demnach weder wahr noch falsch sein.[33]

Heidegger orientiert sich an der traditionellen Urteilsform *S ist P*. Diese weisen seiner Ansicht nach Aussagen auf, sofern sie als Wahrheitsträger überhaupt in Frage kommen. Es wäre allerdings falsch zu meinen, Heidegger rede einfach unkritisch veralteten Kompendien nach. Tatsächlich stellt es der junge Heidegger in einem Forschungsbericht von 1912 als fragwürdigen Überlieferungsbestand dar, dass ein Urteil „sich in seiner gewöhnlichen Form als eine Verbindung von Subjekt und Prädikat und Kopula" (*NFL* 31) erweisen soll. Eine solche Orientierung an der grammatischen Satzstruktur, so Heidegger in antipsychologistischer Tendenz, verleite dazu „zu sagen, das Urteil verbindet den Inhalt der Subjektsvorstellung mit dem der Prädikatsvorstellung" (*NFL* 31). Dem entgegnet er rhetorisch: „War die Grammatik wirklich der sichere Führer zur Erkenntnis

33 Bis in die Lehrjahre Heideggers blieb diese Auffassung tonangebend. Abgelöst wurde sie von Freges kompositionaler Analyse des Satzes durch Name und Funktionsausdruck, vgl. Frege, *Funktion* 134. In seinem Forschungsbericht von 1912 weist Heidegger auf Freges Arbeiten hin, die „in ihrer wahren Bedeutung noch nicht gewürdigt", obgleich „wertvoll für eine allgemeine Theorie des Begriffs" seien, siehe *LUP* 20. Auch Russells *Principia Mathematica* finden positive Erwähnung. Dennoch dürften die Gründerväter der analytischen Philosophie keinen bleibenden Eindruck auf den jungen Heidegger gehabt haben.

der logischen Urteilsstruktur?“ (*NFL* 31) Als problematisch führt er unpersönliche und verkürzte Satzformen an.[34] Diese frühe Kritik richtet sich vor allem gegen die Oberflächlichkeit der traditionellen Urteilsanalyse, die bei der grammatischen Form ansetzt und in ihrer neuzeitlichen Variante zudem ideentheoretisch belastet wird. Das hindert Heidegger nicht daran, die Kopula-Struktur beizubehalten.[35]

Im Schlusskapitel seiner Dissertation über *Lehre vom Urteil im Psychologismus* von 1913 müht sich Heidegger, rein logische „Elemente des Urteils“ (*LUP* 177) zu sondern. Die sollen weder auf grammatischen noch psychischen Kategorien fußen. Statt dessen argumentiert Heidegger, ein Urteil sei wesentlich Ausdruck der *Erkenntnis*, „daß etwas von einem Gegenstand gelte“ (*LUP* 175). Und dieser Charakter des Urteils als „Gegenstandsbemächtigung“ (*LUP* 175) müsse sich, so sein origineller, aber nicht zwingender Gedanke, irgendwie in dessen Sinngehalt niederschlagen.[36] Neben den referierenden Terminus und den prädikativen Ausdruck tritt die Relation, durch die beide aufeinander bezogen und der Gegenstand erst eigentlich bestimmt wird. In dieser Beziehung scheint der ursprüngliche Erkenntnisvorgang, die Gegenstandsbemächtigung, im Sinngehalt des Urteils auf.

An diesem Punkt wird die Kopula für Heidegger wieder interessant. Denn „sofern zwischen den Gliedern [...] eine Relation besteht, ergeben sich *drei* Urteilselemente“ (*LUP* 177). Heidegger behauptet,

> daß die Kopula ein *notwendiger dritter* Bestandteil des Urteils sein muß; denn sie repräsentiert die Relation zwischen Gegenstand und bestimmendem Bedeutungsgehalt. Das Gelten dieses von jenem besagt der logische Begriff der Kopula. (*LUP* 178)

Damit bekommt die traditionelle Urteilsform für Heidegger eine neue Relevanz. Die neuzeitlichen Vorgaben werden dabei modifiziert: Während die Tradition die Rolle der Kopula entweder aus der grammatischen Satzanalyse oder als Ausdruck der psychischen Urteilsaktivität begründet, sieht Heidegger diese im spezifisch *epistemischen* Charakter des Urteils fundiert. Und daraus schöpft Heideg-

---

34 Wir brauchen hier nicht darauf einzugehen, dass Heideggers Argumente recht schwach sind. Ein Anhänger der Kopula muss nicht behaupten, dass alle wahrheitsfähigen Sätze eine entsprechende Struktur haben, sondern nur, dass alle wahrheitsfähigen Sätze sich ohne Bedeutungsverlust in Sätze mit Kopulaform *umwandeln* lassen, statt *es regnet* etwa *die Situation ist regnerisch*.

35 Mit Blick auf einen aristotelischen Begriff von Aussagenwahrheit ist dies auch nicht ohne Berechtigung, sofern die wahrheitsbehauptende Kraft, das „veritative Sein“, wie Tugendhat argumentiert, bei Beschränkung auf prädikative Sätze „normalerweise in der Copula zum Ausdruck kommt“ (Tugendhat, *Sinn* 144), vgl. dazu auch Tugendhat, *Wahrheitsbegriff bei Aristoteles* 253f.

36 Diese Überlegungen gehören zu den Versuchen Heideggers, unter dem Eindruck Lasks, den neukantianischen Gültigkeitsbegriff in ein intentionales Konzept zu transformieren, vgl. dazu Crowell, *Lask* 226, 228 u. 231 und Stewart, *Psychologism* 189.

ger eine funktionale Beschreibung der beiden Urteilsglieder, die den traditionellen Horizont überschreitet. Während die herkömmliche Kopula Vorstellungen, Ideen oder begriffliche Inhalte unterschiedslos assoziiert, differenziert Heidegger zwischen einer referierenden und einer bestimmenden Aussagenkomponente.

Die frühen Ideen strahlen auf *Sein und Zeit* aus. Hier ist für Heidegger die „Prädikation" eine der drei Bedeutungen, die „in ihrer Einheit die volle Struktur des Aussage umgrenzen" (*SuZ* 154). Die „primäre" Bedeutung des Aussagephänomens sieht Heidegger in der „Aufzeigung" (*SuZ* 154) – sie tritt damit an die Stelle der Gegenstandsbemächtigung, die in der Dissertation das „Wesen des Urteils" (*LUP* 175) ausmacht. Wird letztere noch in einem epistemischen Kontext verstanden, so meint Aufzeigung nun eine grundlegende intentionale Bezugnahme auf den Aussagegegenstand. Wieder argumentiert Heidegger, dass aus diesem außerlogischen Grundcharakter der Aussage deren spezifische Form erst hervorgeht: „Die Glieder der prädizierenden Artikulation, Subjekt – Prädikat, erwachsen innerhalb der Aufzeigung" (*SuZ* 155). Dabei findet auch die Kopula wie gehabt ihren Platz.[37]

Heidegger entwickelt dies in einer umfangreichen Erörterung zum „Sein der Kopula" (*GdP* 252) in den *Grundproblemen*. Die Kopula könne ihre Rolle als „Verbindungsbegriff" – im Sinne einer Beziehung des bestimmenden auf den referierenden Ausdruck der Aussage – nur erfüllen, weil die „Bestimmungen des Seienden selbst, d. h. dessen, worüber die Aussage gemacht wird, einen Charakter des *Beisammen*, äußerlich genommen, des Verbundenen" (*GdP* 302) haben. Deshalb werde durch die Kopula „das Sein des Gegenstandes der Aussage aufgezeigt" (*GdP* 303): als etwas, dessen Wesen überhaupt durch Eigenschaften bestimmt wird. Subjekt und Prädikat spezifizieren, welchen Gegenstand mit welcher Eigenschaft eine Aussage thematisiert; die Kopula indiziert die Seinsweise des Gegenstands. Zu dieser Klarheit gelangt Heidegger in *Sein und Zeit* freilich noch nicht. Hier deutet er für das „Phänomen der *Copula*" lediglich einen „merkwürdigen Rückschlag in die ontologische Problematik" an (*SuZ* 159). Insofern für Heidegger jede aufzeigende Aussage auch das *Sein* des thematisierten Seienden mitteilt (vgl. *GdP* 300), wird die Kopula zum unverzichtbaren Teil ihrer – nun ontologisch begründeten – logischen Form.

Wenn Heidegger auch an der überkommenen Urteilsform festhält, so kann er dafür doch eigene Gründe geltend machen. Was ihn von der Tradition abstößt, ist ihre Orientierung an grammatischen Formen oder mentalen Vorgängen, ohne die Beschaffenheit und ontologische Bestimmtheit des *Gegenstands* der Aussage einzubeziehen. Das aber scheint ihm – darin zeigt sich Heidegger typisch neuzeitlich – unumgänglich, wenn man die Aussage epistemisch oder als Aufzeigung dezidiert aus ihrem Gegenstandsbezug begreift. Heidegger gründet logische Strukturen in außerlogischen Bedingungen. Auf diese Weise gelangt

37 Vgl. zur „Aufzeigung" unten S. 107.

er zu denselben Ergebnissen wie die Tradition – die wesentliche Form satzmäßiger Wahrheitsträger lautet *S ist P* – aber auf einem ganz anderen Weg: der Einbettung der logischen Analyse in eine (im Laufe der Jahre reifende) übergeordnete Theorie des intentionalen Weltbezugs, die uns bald eingehender beschäftigen wird.[38] Diesen ontologischen Fundamenten, den „metaphysischen Anfangsgründen der Logik“ (so der Titel der Vorlesung von 1928) gilt Heideggers eigentliches Interesse.[39] An der Tradition bemängelt er nicht die Beschäftigung mit dem Urteil überhaupt, auch nicht die prädikative Satzanalyse im Einzelnen, sondern deren fehlende Grundlage in einer Theorie des intentionalen Gegenstandsbezugs: Die Struktur des Wahrheitsträgers muss sich aus seiner Funktion – dem Gegenstandsbezug – begründen lassen. Eine bloße Isomorphie von Aussage und Tatsache entlang der Struktur *S ist P* kann nach Heideggers Ansicht die Wahrheit der Aussage nicht als besonders qualifizierten *Wirklichkeitsbezug* verständlich machen. Die logische Analyse des Satzes lenkt so von eigentlichen Problem der Wahrheitsfrage eher ab, das eigentliche Problem der Logik sind nicht die Einzelheiten der Satzstruktur, sondern die Frage, in welcher Weise diese Sätze mit Äußerungen oder als epistemische Urteile dazu verwendet werden können, sich auf eine Wirklichkeit zu beziehen, hinsichtlich der wir Aussagen als wahr oder falsch bewerten können.[40]

Idealität des Urteilsinhalts

Die Besonderheit des propositionalen Wahrheitsträgers aus seiner logischen Struktur und referentiellen Funktion zu erklären, geriet zu Heideggers Zeit aus dem Blick der breiten philosophischen Diskussion. Damals erschien es als vordringlichste Aufgabe, den spezifischen Status der Wahrheitsträger im Unterschied zu anderen, insbesondere empirischen Entitäten gewissermaßen ontologisch zu bestimmen. Es war Husserl, der dazu in seinen *Prolegomena* die Unterscheidung von Akt und Aktinhalt ins Spiel gebracht hatte. Während die Psychologisten Wahrheit auf eine Erlebnisqualität mentaler Akte reduzierten, argumentierte Husserl, dass wir mit „wahr“ und „falsch“ wesentlich nur den

38 Vgl. unten S. 165ff. und zu dieser These ganz ähnlich auch Borgmann, *Logic* 6, Fay, *Logic* 78f. und Crowell, *Lask* 233f.

39 Vgl. dazu etwa *AdL* 130.

40 Genau so argumentiert Heidegger am Rande seiner Dissertation auch gegen die Formalisierung der Logik, namentlich Russells *Principia Mathematica*: deren „formaler Charakter sie von den lebendigen Problemen des Urteilssinnes, seiner Struktur und Erkenntnisbedeutung fernhält“ (*LUP* 174 Anm. 8). Die bloße logische Satzanalyse erklärt das Urteil nicht als *Wahrheitsträger*, was Heidegger für die eigentliche Aufgabe der Logik hält (vgl. z. B. *AdL* 47). Dies kann nur durch eine Analyse der *intentionalen Funktion* des Aussagens erreicht werden, die wiederum erst Aufschluss über den Sinn der logischen Satzsstruktur geben kann, insofern diese sich nach der Aussagefunktion richtet.

Inhalt eines Urteils, nicht aber das Urteil selbst charakterisieren. Dieser Inhalt sei im Gegensatz zum Akt nicht empirisch zugänglich, also auch nicht Gegenstand der Psychologie, und garantiere dadurch sogar die Objektivität der Wahrheit. Ähnlich hatte schon Frege der Psychologie die Zuständigkeit für den Wahrheitsbegriff abgesprochen.[41] Von daher spielt die Akt-Inhalt-Distinktion auch in der analytischen Tradition eine Rolle für die Bestimmung der Wahrheitsträger. Während die Unterscheidung zunächst als Grenzziehung zwischen Typen von Entitäten – zwischen Behauptungen und wahrheitsfähigen Propositionen – verstanden wurde, suchte man bald nach unverfänglichen Charakterisierungen bis hin zu Quines radikalem Vorschlag, die Rede von Inhalten ganz zu dispensieren.[42]

Heidegger ist wohl der Letzte, dem *Occam's Razor* als Prinzip philosophischer Theoriebildung einfallen würde, gleichwohl teilt seine Haltung zum Psychologismusstreit das heutige Unbehagen an einer Hypostasierung der Wahrheitsträger – nicht weil ihm dies prinzipiell fragwürdig erschiene, sondern weil dadurch Wahrheitsträger und Wahrmacher entlang einer fragwürdigen metaphysischen Dichotomie separiert werden, die das zu erklärende Alltagsphänomen der Wahrheit unbegriffen lässt. Dieses defizitäre Verständnis der Wahrheitsträger speist sich wesentlich aus einer antipsychologistischen Überhöhung der Akt-Inhalt-Unterscheidung. Heidegger referiert in *Sein und Zeit* eine entsprechende Variante der Ortsthese: „Am Urteil muß unterschieden werden: das Urteilen als *realer* psychischer Vorgang und das Geurteilte als *idealer* Gehalt. Von diesem wird gesagt, es sei ‚wahr'. Der reale psychische Vorgang dagegen ist vorhanden oder nicht. Der ideale Urteilsgehalt steht demnach in der Überein-

41 Vgl. Frege, *Grundgesetze* XVf.

42 Ausgangspunkt ist Freges Konzept des Gedankens, mit dem er „nicht das subjektive Tun des Denkens, sondern dessen objektiven Inhalt, der fähig ist, gemeinsames Eigentum von vielen zu sein" (Frege, *Sinn* 148 Anm. 5), meint. Die Unterscheidung von Akt und Inhalt kehrt in John Searles Theorie der Sprechakte wieder. Searle zerlegt Akte in eine Einstellung, die dem Handlungsmoment entspricht, und einen propositionalen Gehalt (vgl. Searle, *Speech Acts* 29). Wahrheit und Falschheit kommt dabei für Searle dem Gehalt zu, während der Akt „a (very special kind of) commitment to the truth of a proposition" (Searle, *Speech Acts* 29) sei. Eine neue Situation schafft Quines Versuch, eine extensionale Theorie sprachlichen Weltbezugs zu konstruieren, die ohne bedeutungstragende Inhalte auskommt. Propositionen ersetzt er durch „eternal sentences", deren Wahrheit oder Falschheit „stays fixed through time and from speaker to speaker" (Quine, *Word* 193). Ewig sind sie aber nur durch ein grammatisches Kriterium: Sie enthalten keinerlei indexikalische Ausdrücke. Für Quine sind Sätze Gegenstand empirischer Wissenschaft – diesmal allerdings nicht der diskreditierten Psychologie, sondern einer empirischen Sprach- und Verhaltenswissenschaft. Die Rückkehr zu empirischen Wahrheitsträgern wird durch ein Unbehagen gegenüber semantischen Entitäten motiviert, deren ontologischer Status umstritten bleibt. Vor diesem Hintergrund wirkt Quines Maxime, dass eine Theorie mit so wenigen und so einfachen Entitäten wie möglich auskommen müsse. Propositionen und Intensionen erscheinen als zwielichtige Konstrukte, deren explanatorische Rolle besser durch Begriffe übernommen wird, die empirisch belastbar sind.

stimmungsbeziehung“ (*SuZ* 216). Ross und Reiter nennt Heidegger in seiner *Logik*-Vorlesung von 1925, wo er diese These explizit Husserl zuschreibt (vgl. *L* 46 u. dazu Husserl, *LU I* 126). Die Vorstellung eines „idealen“ Wahrheitsträgers, formiert im intentionalen Gehalt eines Urteils- oder auch Behauptungsakts (Husserl, *LU I* 82), bildet zu Heideggers Zeit die vorherrschende Lesart der ersten These des traditionellen Wahrheitsbegriffs.[43]

Husserl und die Neukantianer befrachten den Begriff des intentionalen Inhalts von Behauptungen und Urteilen mit Charakterisierungen wie „ideal“, „geltend“ usw., die ihn erst zur schlagenden Waffe gegen die Psychologisten machen. Heidegger wendet sich gegen diese Zuspitzung der Akt-Inhalt-Unterscheidung, deren generelle begriffliche Plausibilität er aber nicht in Frage stellt. Vielmehr soll sein Doppelbegriff der Aussage gerade ausdrücklich *beides* meinen: die Behauptung *und* deren propositionalen Inhalt.[44] Tatsächlich gewinnt die Akt-Inhalt-Unterscheidung jenseits der großen metaphysischen Dichotomien unabweisbar Plausibilität. Jemand kann etwas meinen, dass sich als falsch erweist, ohne dass zugleich falsch ist, dass er es gemeint hat. Offenbar können wir den thematischen Teil einer Überzeugung von dem Umstand trennen, dass überhaupt etwas gemeint wurde. In gleicher Weise lässt sich auch mit Behauptungen und ihren Inhalten verfahren. Diese begriffliche Überlegung impliziert keine weitreichenden metaphysischen Optionen, vor allem bedarf sie keiner fundamentalen Abgrenzung verschiedener Bezirke des Wirklichen.

Dies freilich ist das argumentative Fahrwasser, in welches die Akt-Inhalt-Unterscheidung durch den Psychologismusstreit gerät. Im Bestreben Husserls und der Neukantianer, die Objektivität wahrer Urteile gegen die Psychologisten zu verteidigen, wächst sich die harmlose begriffliche Distinktion zur metaphysischen Dichotomie aus. Dem Zeitgenossen stellt sich der Psychologismusstreit daher wesentlich auch als Auseinandersetzung über den ontologischen Charakter der Wahrheitsträger dar. Husserl will die Objektivität der Wahrheit sichern, indem er für sie nicht-empirische Trägerentitäten reklamiert, eben jene idealen Urteilsinhalte. Wenn Christoph Sigwart, Benno Erdmann und andere die Urteilswahrheit als eine Qualität psychischer Vorgänge erklärten, würde sie von der spezifischen Konstitution des empirischen Subjekts abhängig, was unweigerlich im Relativismus enden müsse.[45] Deshalb fordert Husserl, dass Wahrheit keines-

---

43 Vgl. dagegen jedoch Mohanty, *Logic* 110f., der meint, Heidegger verteidige Husserls explizit gegen eine platonisierende Lesart der *Logischen Untersuchungen*.

44 Vgl. dagegen Graeser, *Re-Interpretation* 203f. und Graeser, *Verstehen* 561. Graeser unterstellt Heidegger, er wolle mit den Psychologisten gegen Husserl argumentieren. Es trifft zu, dass Heidegger die *ontologische Basis* der Akt-Inhalt-Unterscheidung in Frage stellt, er bezweifelt jedoch nicht diese Differenzierung selbst. Tatsächlich bezieht Heidegger nicht Position im Psychologismusstreit, sondern versucht, die seiner Ansicht nach in eine Sackgasse geratene Diskussion durch eine Revision ihrer ontologischen Grundlagen ganz zu überwinden. Vgl. Stewart, *Psychologism* 190.

45 Vgl. Husserl, *LU I* 124 und dazu etwa Sigwart, *Logik I* 5f.

falls psychischen Vorgängen zugeschrieben werden dürfe (vgl. Husserl, *LU I* 68, 77). Die Wahrheitsträger müssten gänzlich aus der Sphäre des urteilenden Subjekts gelöst werden, erst dann – so die These – sei ihre Wahrheit objektiv, also unabhängig von der Verfasstheit des Urteilenden. Die Träger objektiver Wahrheit findet Husserl in den propositionalen Inhalten von Urteilen. So entwickelt Husserl einen veritablen Platonismus der Urteilsinhalte, um die Objektivität der Wahrheit zu garantieren.[46]

Diese Eignung der Urteilsinhalte begründet Husserl damit, dass sie eine „Einheit in der Mannigfaltigkeit" psychischer Vorgänge und ein „Identisches der Intention" (Husserl, *LU II.1* 50) bildeten. Gleichgültig, ob ich heute, morgen oder in zehn Jahren behaupte, Karl Sand habe Kotzebue ermordet: das Thema meiner verschiedenen Behauptungsakte bleibt gleich, sie bringen alle denselben propositionalen Gehalt zum Ausdruck. Auf dieses Thema kann ich mich auch in unterschiedlichen intentionalen Akttypen beziehen; ich kann nach der Ermordung Kotzebues durch Karl Sand fragen, sie bezweifeln oder verneinen. Wieder bleibt der propositionale Inhalt gegenüber den verschiedenen Akten konstant. Diese Invarianz erklärt Husserl damit, dass Inhalte anders als Akte nicht zeitlich individuiert werden könnten. In diesem Sinne spricht er auch von „idealen Inhalten" (Husserl, *LU II.2* 50), die sich der temporalen Matrix der empirischen Welt entzögen – und daher auch nicht Gegenstand der Psychologie seien (vgl. Husserl, *LU I* 126). Urteilsinhalte als Wahrheitsträger sind für Husserl keine empirischen Entitäten. Sie stehen daher auch nicht in einer kausalen Beziehung zu mentalen oder anderen Ereignissen der realen Welt, sondern allein untereinander in einer Ableitungsrelation (vgl. Husserl, *LU I* 231).

Am Beispiel von Newtons Gravitationsgesetz will Husserl die psychologistische Überzeugung, „wo aber überhaupt kein Urteil vollzogen wird, ist nichts da, wovon wahr oder falsch prädiciert werden könnte" (Sigwart 23), *ad absurdum* führen. Denn unter dieser Voraussetzung, so Husserl, könnten wir nicht von wahren Aussagen sprechen, die „an sich gelten und doch von niemand erkannt sind" (Husserl, *LU I* 134). Dies hätte die untragbare Konsequenz, dass auch „das Urteil, das die Gravitationsformel ausdrückt, […] vor *Newton* nicht wahr gewesen" (Husserl, *LU I* 134) sei. Da aber mit diesem Urteil eine universale und überzeitliche Geltung des Gesetzes, insbesondere auch für die Ära vor Newton, beansprucht würde, müsste man es als widersprüchlich bezeichnen: Das Urteil fordert etwas, das es nicht einlösen kann (vgl. Husserl, *LU I* 134). Damit glaubt Husserl, die Unsinnigkeit des psychologistischen Ansatzes bei empirischen – und das heißt für ihn: datierbaren – Wahrheitsträgern entlarvt zu haben.

Zur selben Zeit und mit vergleichbaren Absichten wird auf Seiten der Neukantianer die Akt-Inhalt-Unterscheidung prononciert. In der südwestdeutschen

46 Heidegger rezipiert Husserls Argumentation bereits – wohlwollend – in *RmP* 7. Vgl. auch die Ausführungen zu Beginn der Marburger Zeit in *EpF* 96.

Schule, mit deren Arbeit Heidegger vertraut war, übernimmt dabei der Gegensatz von Werten und Tatsachen die Rolle von Husserls ideal/real-Dichotomie. Wilhelm Windelband erklärt bereits 1883 programmatisch, dass unabhängig von den „Notwendigkeiten des naturgesetzlich sich vollziehenden Fürwahrhaltens es eine absolute Wertbestimmung gibt, wonach über wahr und falsch entschieden werden soll, gleichgiltig ob das geschieht oder nicht“ (Windelband, *Philosophie* 37). Diese Leitlinie verbindet Heinrich Rickert mit einem Konzept intentionaler Inhalte *à la* Husserl. Er behauptet: „das, worauf sich der psychische Akt richtet oder was er enthält“ sei „etwas ganz anderes als der Akt selbst“ (Rickert, *Wege* 194f.). Was ein solcher Akt intendiere, sei eine „Bedeutung“, und „diese Bedeutung ist es allein, die eigentlich wahr sein kann“ (Rickert, *Wege* 195). Den propositionalen Gehalt bezeichnet Rickert auch als „Gedanken“ (Rickert, *Wege* 195f.).

Wie Husserl weist Rickert darauf hin, dass ein Gedanke identisch bleibt, auch wenn er von verschiedenen Personen und zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterhalten wird. Rickert übernimmt sogar Husserls Beispiel:

> Der Gedanke z. B., den wir ‚Gravitationsgesetz‘ nennen, wurde zuerst von Newton gedacht. […] Tausende haben ihn seit Newton ebenfalls gedacht. Der Denkakt war bei jedem jedes Mal ein anderer und als psychisches Sein auch wohl jedes Mal von jedem anderen Mal verschieden. Trotzdem war der Gedanke der Gravitation für jeden, der ihn wirklich dachte, *derselbe*. (Rickert, *Wege* 196)

Als Begründung dafür, dass „der Gedanke überhaupt nichts Psychisches sein kann“, verweist Rickert ebenfalls darauf, dass psychische Vorgänge „notwendig in der Zeit“ (Rickert, *Wege* 197) abliefen, während sich dies vom propositionalen Gehalt eines Urteils nicht sinnvoll sagen ließe. Von propositionalen Inhalten gelte, „dass der Begriff des zeitlichen Verlaufs damit garnicht verknüpft werden“ (Rickert, *Wege* 197) könne. Und damit seien sie zugleich auch der empirischen Realität entzogen: „nur die Denkakte sind wirklich, die wahren Gedanken dagegen gehören gar nicht zur empirischen Wirklichkeit, nicht zur psychischen und zur physischen auch nicht“ (Rickert, *Wege* 197).[47]

Wenn aber der wahrheitsfähige intentionale Gehalt eines Aktes weder zur psychischen noch zur physischen Welt gehört, dann, so aktiviert Rickert nun Windelbands Wert-Tatsachen-Dichotomie, müssten wir den „Sinn“ ontolo-

---

47 Gegen diese Vorstellung wendet sich Heidegger: Die „Ansetzung ewiger Wahrheiten bleibt eine phantastische Behauptung“ (*GdP* 316), vgl. dazu auch die Argumentation in *SuZ* 226f. und ausführlicher in der Davoser Disputation mit Cassirer (*KPM* 281f.). Heidegger begründet seine Ablehnung damit, Wahrheit habe „überhaupt nur einen Sinn, wenn Dasein existiert“ (*KPM* 281). Dies impliziere aber nicht, dass „es keine Möglichkeit gäbe, für jedermann das Seiende, so wie es ist, offenbar zu machen“ (*KPM* 281). Doch Wahrheit kann nur *begriffen* werden vor dem Hintergrund einer Praxis der Wahrheitszuschreibung, in der wir uns intentional auf Seiendes beziehen und es *entdecken*, vgl. dazu auch die Diskussion unten S. 153ff.

gisch zur „Sphäre des Wertes“ rechnen (Rickert, *Wege* 203). Seinen Wertbegriff möchte Rickert allerdings nicht als normative Handlungsanweisung verstanden wissen. Dadurch würden wir an einem „psychischen Prozess kleben“ (Rickert, *Wege* 211) bleiben. Als bloß pragmatische „Norm“ sei der Wertbegriff „antropomorphistisch [sic] gefärbt“ (Rickert, *Wege* 211). Stattdessen postuliert Rickert vage „den theoretischen in sich ruhenden Wert“ (Rickert, *Wege* 211). Mit schwerem metaphysischen Geschütz lösen Husserl wie Rickert also den Bedeutungsgehalt von psychischen Akten, und akzeptieren den Gehalt nur deshalb als wahrheitsfähig, weil er nicht empirisch gegeben ist.

Heidegger verfolgt die Vorläufer der Akt-Inhalt-Distinktion ins 19. Jahrhundert zurück und müht sich, Husserls und Rickerts Programm durch eine gemeinsame Herkunft gleichsam auf einen Nenner zu bringen.[48] Schon 1837 bestimmt Bernard Bolzano den wahrheitsfähigen Urteilsgehalt als „Satz an sich“ und grenzt ihn von Sprech- und Denkakten ab (vgl. Bolzano, *Wissenschaftslehre* 77). Husserl selbst weist auf seine Verwandtschaft mit Bolzanos Denken hin (vgl. Husserl, *LU I* 227). Den eigentlichen Stichwortgeber für Husserl wie für Rickert und die neukantianischen Geltungstheoretiker sieht Heidegger jedoch in Hermann Lotze (vgl. *L* 62). Lotze differenziert vier irreduzible Weisen, in denen wir die Wirklichkeit von etwas ausdrücken könnten:

> […] wirklich nennen wir ein Ding, welches *ist*, im Gegensatz zu einem andern, welches *nicht* ist; wirklich auch ein Ereigniß, welches *geschieht* oder geschehen ist, im Gegensatz zu dem, welches nicht geschieht; wirklich ein Verhältnis, welches *besteht*, im Gegensatze zu dem, welches nicht besteht; endlich wirklich wahr nennen wir einen Satz, welcher *gilt*, im Gegensatz zu dem, dessen Geltung noch fraglich ist. (Lotze, *Logik III* § 316)

Was zunächst nur unseren Sprachgebrauch charakterisiert, wird bei Lotze unversehens zu einer metaphysischen Grenzziehung zwischen Klassen von Entitäten. Wenn wir etwa von „geltender Wahrheit“ redeten, so Lotze, wollten wir damit stets „eine besondere Art des Seienden“ (Lotze, *Mikrokosmos III* 208) adressieren. So zerfällt die Realität in vier Bezirke, auf die Lotze Akte und ihre Inhalte abbildet. Während Lotze psychische Vorgänge wie den Urteilsakt als *Ereignisse* beschreibt, die ihren Platz in der empirischen Kausalkette fänden, seien Aktinhalte nicht in dieser Weise wirklich. Denn ein „Inhalt […], sofern wir ihn abgesondert betrachten von der vorstellenden Thätigkeit, die wir auf ihn richten, geschieht dann nicht mehr, aber er *ist* auch nicht so wie die Dinge sind, sondern er *gilt* nur noch“ (Lotze, *Logik III* § 316). Von Entitäten mit anderer Realität unterschieden sich wahrheitsfähige Urteilsinhalte oder Sätze vor allem durch ihre „Unabhängigkeit von aller Zeit“ (Lotze, *Logik III* § 318). Insofern sie nicht in denselben Wirklichkeitsbereich wie sich ereignende psychische Prozesse fielen, würden die Urteilsinhalte auch nicht nach „Gesetzen des Bestehens und

48 Thomas Fay weist darauf hin, dass der späte Heidegger bereits den λόγος der Griechen für kontaminiert hält, vgl. Fay, *Origin* 445.

des Werdens aller Dinge und Ereignisse“ verknüpft, sondern nach besonderen „Gesetzen der Wahrheit, welche jede Verknüpfung der Vorstellungen beachten muß“ (Lotze, *Mikrokosmos III* 203f.). Während wir bei psychischen Vorgängen danach fragen können, was sie verursacht hat, läuft dies bei Urteilsinhalten oder Sätzen ins Leere: Für sie lassen sich lediglich *Gründe* anführen, die sie nach bestimmten Regeln oder „Gesetzen der Wahrheit“ mit anderen Sätzen verknüpfen.

Ganz zu Recht sieht Heidegger also bei Lotze die späteren Überlegungen von Husserl und Rickert keimen. Nach dem Vorbild Lotzes erklären beide die Akt-Inhalt-Distinktion durch die Isolierung verschiedener Fundamentalbereiche der Wirklichkeit. Es geht ihnen vor allem darum, von der empirischen Dimension des Urteilens, Erkennens oder Behauptens eine Sphäre des intentionalen Gehalts zu lösen, die nicht Gegenstand der Erfahrungserkenntnis sein kann. Während Husserl die Überzeitlichkeit von Sätzen hervorhebt, betont Rickert ihren normativen Charakter. Die erste These der Tradition, dass wir „wahr“ und „falsch“ in einem spezifischen Sinne propositionalen Wahrheitsträgern zusprechen, wird also im Horizont des Psychologismusstreits unterschiedlich ausgestaltet. Indem er Rickerts und Husserls antipsychologistische Vorstellungen auf gemeinsame Wurzeln bei Lotze zurückführt, fasst Heidegger sie zusammen. Den Gegensatz zu ihren psychologistischen Widersachern spitzt er auf die Frage zu, ob und wie die nicht-empirische Sphäre der Wahrheitsträger und die empirische Sphäre des Psychischen auseinander zu halten seien. Lotze, Rickert und Husserl postulieren einen wesentlich erfahrungstranszendenten intentionalen Gehalt, den sie für allein wahrheitsfähig halten. Die begrifflich triviale Unterscheidung zwischen dem Umstand, *dass* jemand etwas behauptet, und dem, *was* er damit behauptet, gerät in den Sog der antipsychologistischen Agenda. Deren Pointe liegt darin, der empirischen Psychologie die Zuständigkeit für einen bestimmten Bereich des Wirklichen abzusprechen: dem wahrheitsfähigen intentionalen Gehalt von Urteilen und Behauptungen.

Heidegger hält die Ausrichtung der Debatte entlang der Frontlinien des Psychologismusstreits für verfehlt. Für ihn kann sich die Frage nach dem Träger von Wahrheit, nach dem rechten Verständnis von „Aussage“ nicht darauf konzentrieren, zwischen Akten und Inhalten zu entscheiden. Vielmehr erkennt er die Notwendigkeit, eine Theorie der Aussagenwahrheit in einer Auffassung von intentionalen Inhalten zu fundieren, die diese aus einem Kontext erklärt, in dem wir wesentlich auf *Akte*, auf Behauptungen und Urteile, stoßen. Damit soll nicht einer psychologistischen Wahrheitskonzeption Vorschub geleistet werden, sondern sprachliche Bedeutung und intentionale Inhalte sollen überhaupt aus einer bestimmten – praktischen – Form des Weltbezugs verständlich werden.

Heideggers Kritik

In *Sein und Zeit* erhebt Heidegger gegen Husserls Verständnis von einem ins Ideale entrückten Ort der Wahrheit zwei kritische Einwände.[49] Erstens fuße die Akt-Inhalt-Distinktion auf einer „ontologisch ungeklärten Trennung des Realen und Idealen" (*SuZ* 217). Zweitens werde durch sie „die Wirklichkeit des Erkennens und Urteilens [...] in zwei Seinsweisen und ‚Schichten' auseinandergebrochen, deren Zusammenstückung die Seinsart des Erkennens nie trifft" (*SuZ* 217). Was Heidegger damit meint, dass die Akt-Inhalt-Distinktion ontologisch unzureichend sei, erläutert die *Logik*-Vorlesung von 1925. Antipsychologistische Programme wie Husserls und Rickerts seien zwar offenkundig „in die Sachlage gestellt, die zwei getrennten Reihen, Felder, Sphären, Regionen, Seiendes – Geltendes, Sinnliches-Übersinnliches, Reales – Ideales, Geschichtliches – Übergeschichtliches, in eins zusammen zu sehen" (*L* 92). Dennoch ließen diese Dualismen den Bezug vermissen auf „ein ursprüngliches Sein, daraus diese als Möglichkeiten und als ihm zugehörig verständlich würden" (*L* 92).

Aus der Einleitung von *Sein und Zeit* wissen wir, dass Heidegger jede Kategorisierung der Wirklichkeit „für im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht" hält, sofern sie nicht auch „den Sinn von Sein zureichend geklärt" habe (*SuZ* 11). Dies aber leiste nur eine Analyse des Seins des Daseins (vgl. *SuZ* 13).[50] In der Existenz des Daseins findet Heidegger das Sein, aus dessen Ressourcen eine substantielle Scheidung von idealen Inhalten und realen Akten angemessen begreiflich gemacht werden könnte – und zwar als Möglichkeiten seiner Existenz. So erklärt er, die epistemische Funktion wahren Urteilens sei „nur verständlich aus dem primären Charakter des Daseins als ‚zu-sein', nicht aber, wenn das Subjekt etwas Psychisches ist, das Vorstellungen hat, die aufbewahrt werden, und von denen gesagt werden muß, wie sie übereinstimmen" (*PGZ* 220). Wenn für Heidegger die Wesensbestimmung eines Seienden nur mit Rekurs auf einen spezifischen intentionalen Kontext des Daseins zu erklären ist, dann muss ihm Husserls Agenda schockierend naiv erscheinen.[51] Denn Husserl wertet die anfänglich harmlose Akt-Inhalt-Distinktion deshalb zur metaphysischen Wasserscheide auf, weil er den Wahrheitsträger vom urteilenden Subjekt – der theoretischen Seinsweise des Daseins – abkoppeln möchte. Damit beraubt er sich aber gerade des Kontexts, aus dem allein sich nach Heideggers Ansicht der ontologische Überbau der Begriffsdisjunktion rechtfertigen ließe.

---

49 Keineswegs verlässt sich Heidegger in der Aussageanalyse also lediglich auf Husserl, wie Pietersma, *Theory* 219f. und Crowell, *Lask* 235 meinen.

50 Vgl. dazu *AdL* 164 u. 168.

51 Vgl. etwa die geradezu harsche Rezeption von Husserls Diltheykritik, die Husserl ein „pures Gegeneinanderhalten" (*EpF* 96) von Wahrheitsträger und Wahrmacher, von Aussage und Sachverhalt attestiert, das keinerlei explanatorisches Potential eröffne.

Heideggers zweiter Einwand gegen die Akt-Inhalt-Unterscheidung fragt rhetorisch, ob „nicht mit Rücksicht auf das ‚wirkliche‘ Urteilen des Geurteilten die Trennung von realem Vollzug und idealem Gehalt überhaupt unberechtigt“ (*SuZ* 217) sei. Die *Logik*-Vorlesung ergänzt, durch die Distinktion „dispensiert man sich […] von einem Verständnis der Sachen und ihrer Untersuchung“ (*L* 89). Denn Akt und Inhalt, Denken und Gedachtes manifestierten sich stets als Einheit und „am Ende ist das konkrete Denken des Gedachten die lebendigste Wirklichkeit, in der Denken und Gedachtes ‚sind‘“ (*L* 90). Einen Platonismus, der Urteilsinhalte auch ontologisch völlig vom Denkvollzug bzw. dem intentionalen Akt trennt, lehnt Heidegger ab.[52] Damit steht Heidegger nicht allein. Der Brentano-Schüler Melchior Palágyi gibt bereits 1902 zu bedenken, dass Akt und Inhalt stets nur zwei Aspekte desselben seien, „weil es keinen Denkakt geben kann, der bar wäre eines jeglichen Denkinhaltes, und weil wir auch keinen Denkinhalt anders als mit Hilfe eines Denkaktes zu fassen vermögen“ (Palágyi, *Streit* 31). Und auch die Psychologisten selbst reagieren in diesem Sinne auf die Angriffe der *Prolegomena*. So tritt Sigwart in der Neuauflage seiner *Logik* von 1904 Husserl mit dem Argument entgegen:

> Wahr oder falsch im ursprünglichen Sinne des Wortes kann immer nur eine Behauptung, eine Meinung sein; eine Meinung, eine Behauptung aber setzt doch notwendig ein denkendes Subject voraus, das diese Meinung hegt und diese Behauptung ausspricht. „Sätze“ zu selbständigen Wesenheiten hypostasieren ist Mythologie. (Sigwart, *Logik I* 23)

Nur wenig defensiver beansprucht Benno Erdmann in der zweiten Auflage seiner *Logik* von 1907 ebenfalls eine explanatorische Rolle für das ‚wirkliche‘ Denken: „Wer die Bedingungen normiren will, unter denen unsere Urteile giltig sind, muß wissen, wie beschaffen unser Urteilen tatsächlich ist“ (Erdmann, *Logik I* 30). Andernfalls, so Erdmann mit Blick auf Husserl, laufe man „Gefahr, auf dem Sand eines willkürlichen logischen Schematismus zu bauen, oder gar Forderungen zu erfinden, die durch die tatsächlichen Bedingungen unserer Urteilsbildung ausgeschlossen sind“ (Erdmann, *Logik I* 30). Für die Psychologisten fällt die Einführung idealer Entitäten hinter die Standards empirischer Theoriebildung zurück.[53] Keineswegs bestreiten sie – wenigstens unter dem Eindruck von Husserls Argumenten – die Unterscheidung von Akt und Inhalt überhaupt, wie Graeser meint (Graeser, *Verstehen* 570f.). Vielmehr möchten sie den *Begriff* des Inhalts wie jeden anderen wissenschaftlichen Begriff *empirisch* legitimiert

52 Vgl. Dreyfus, *Being* 278.

53 Auch Heinrich Maier hält in seinen Anmerkungen zu Sigwarts *Logik* daran fest, dass Wahrheit (oder Falschheit) „nach wie vor lediglich den von denkenden Individuen factisch vollzogenen Urteilsfunctionen zuzuschreiben“ (Sigwart, *Logik I* 522) sei. Ob Wahrheit im Hinblick auf eine von uns unabhängig verstandene Wirklichkeit konstruiert wird, bliebe demgegenüber zweitrangig, wie Maier ausdrücklich betont.

wissen – und gerade das kann und will Husserl nicht, und können wohl noch weniger Rickert und Lotze, zugestehen.

Auch wenn es auf den ersten Blick anders aussieht, macht Heidegger sich die psychologistischen Einwände nicht einfach zu eigen. Wenn er sich auf das ‚wirkliche' Denken beruft, so ist nicht ein mentaler Gegenstand der empirischen Psychologie gemeint, sondern ein vortheoretisches Alltagsphänomen: unsere *Praxis* des Urteilens und Behauptens, der Zuschreibung und Evaluation von Meinungen. Eine cartesianische Auffassung des Mentalen, mit der zu seiner Zeit die Unterscheidung von Denk- bzw. Urteilsakten und mentalen Inhalten ontologisch aufgeladen wird, verwirft Heidegger entschienden.[54] Aus Heideggers Sicht ist dieser Unterschied methodisch sehr bedeutsam, weil wir seiner Meinung nach die Dinge alltäglich gewöhnlich als Zuhandenes auffassen. So werden auch Aussage, Urteil und Behauptung als etwas verstanden, das wesentlich durch eine praktische *Rolle* bestimmt wird und nicht durch davon abgelöste Eigenschaften wie kausale Dependenz oder Überzeitlichkeit. Heidegger verlangt also einen anderen phänomenalen Ausgangspunkt als Husserl *und* die Psychologisten. Wie auch immer beide den Wahrheitsträger charakterisieren – als idealen Inhalt oder fundiert in einem realen psychischen Prozess – sie betrachten ihn als etwas, das sich substantiell unabhängig von unserer Praxis bestimmt. Hinter diesem Einwand Heideggers verbirgt sich also kein uneingestandener Rückfall in den Psychologismus, sondern die für Heidegger kennzeichnende Transformation des phänomenologischen Slogans „zu den Sachen selbst".[55]

Aus der Debatte um die Natur der Wahrheitsträger ergeben sich für Heidegger zwei Desiderate, die eine adäquate Theorie der Aussagenwahrheit erfüllen muss. Phänomenaler Ausgangspunkt einer solchen Theorie kann *erstens* nicht eine propositionale Entität sein, der wir in alltäglichen Handlungskontexten gar nicht begegnen. Vielmehr muss es darum gehen, unsere gewöhnlichen assertorischen *Äußerungen* und deren alethische Beurteilbarkeit zu erklären. Behauptungen erfüllen eine bestimmte Rolle in unserer Praxis, bei der die Explikation ansetzen muss. Weder platonische Inhalte noch kausale Ereignisketten können dem gerecht werden. Denn einerseits müssen Behauptungen zurechenbar und datierbar sein, und andererseits hilft es für die Bewertung ihrer Wahrheit oder Falschheit in der Regel nicht weiter, ihre *Ursachen* zu kennen. Freilich muss auch

54 Vor dem Hintergrund der verwickelten Debattenlage der Zeit erscheint es als zu einfach, wie Stewart lediglich zu konstatieren, Heidegger wende sich gegen den Naturalismus, vgl. Stewart, *Psychologism* 79. Dies ist gewiss nicht falsch, aber auch nicht sehr erhellend, denn in der Stoßrichtung gegen Husserls Idealisierung der Wahrheitsträger findet Heidegger in den Psychologisten durchaus Verbündete. Auch sie dringen, nach Heideggers Verständnis, auf das *Phänomen* des Urteils, das keine Zergliederung in reale und ideale Komponenten zulasse – sie haben allerdings ein völlig anderes, nämlich empirisches Verständnis, wie dieses Phänomen zu charakterisieren sei.

55 Gegen Graeser ist festzuhalten, dass Heidegger im Psychologismusstreit keine Partei ergreift, vgl. aber Graeser, *Re-Interpretation* 203f.

Heidegger erkennen, dass die Rolle selbst, die eine Behauptung in einem praktischen Kontext spielt, nicht ihre Wahrheit oder Falschheit, noch nicht einmal ihre Wahrheitsfähigkeit erklärt.

Wenn wir uns *zweitens* auf das konzentrieren, *was* jemand sagt, und es so von dem Umstand abgrenzen, *dass* er es überhaupt sagt, so muss dies unter Rekurs auf die Seinsweisen des Daseins begriffen werden. Es ist eine Besonderheit der Aussage, dass für ihre Wahrheit oder Falschheit allein verantwortlich ist, wie es sich in der Welt verhält – und diese Irrelevanz von anderen Kontextbedingungen, wie Ursache und Zweck, kann nach Heideggers Auffassung als für die Aussage *wesentlich* nur verständlich werden, wenn man sie und ihre spezifische Form des Weltbezugs mit einer bestimmten Existenzweise des Daseins – nämlich einer bestimmten Praxis des Behauptens und Bestätigens – in Zusammenhang bringt. Beim Behaupten und Urteilen im praktischen Kontext ansetzen und die alethische Priorität des praxisinvarianten Gehalts als Modifikation eines solchen Kontexts selbst nachzuvollziehen – darin liegt für Heidegger der Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis von Aussagenwahrheit, das die Fallstricke des Psychologismusstreits vermeidet.[56]

Die These von der Aussage als Ort der Wahrheit ist für Heidegger also in zweierlei Hinsicht problematisch: erstens darf eine auf propositionale Wahrheitsträger bezogene Wahrheitskonzeption nicht als ursprünglicher oder eigentlicher Sinn verstanden werden, den wir mit der Zuschreibung der Prädikate „wahr“ und „falsch“ verwenden; zweitens darf der propositionale Wahrheitsträger, die Aussage, nicht so konzipiert werden, dass er nicht mehr an den Kontext rückgebunden werden kann, in dem uns die Ausdrücke „wahr“ und „falsch“ alltäglich begegnen. Im Gegenteil: eine Theorie der Aussagenwahrheit darf den Umstand, dass für die Wahrheit einer Behauptung allein ausschlaggebend ist, *was* mit ihr behauptet wurde, nicht einfach voraussetzen, sondern muss ihn unter Rekurs auf die verschiedenen Weisen, in denen sich Dasein überhaupt auf Seiendes beziehen kann, ontologisch einwandfrei erklären. Die Ortsthese legt uns darauf fest, dass das, was jemand sagt, in eigentümlicher Weise „wahr“ oder „falsch“ genannt werden kann. In einem harmlosen Sinn impliziert dies nur eine Unterscheidung zwischen dem, was gesagt wird, und dem Umstand, dass es gesagt wird. Heidegger wehrt sich gegen die metaphysische Überhöhung dieser Differenz durch die antipsychologistischen Konzepte seiner Zeit, die den Wahrheitsträger aus dem empirischen Kontext von Behaupten und Bestätigen lösen und zu einer Entität von ebenso unangreifbarer wie ungreifbarer Natur erheben.

---

56 Es wäre verkürzt, die beiden Thesen zu kontrahieren und Heidegger zu unterstellen, Propositionen würden als solche nicht referieren, wie etwa bei Hanna, *Sublimity* 275. Allerdings ist Heidegger der Meinung, dass sich der Weltbezug von Propositionen nicht aus deren logischer Struktur bzw. einer Isomorphie zu bestehenden Tatsachen *erklären* lässt.

Verlust der Wirklichkeit

Die zweite These, mit der Heidegger den traditionellen Wahrheitsbegriff kennzeichnet, erklärt die „Übereinstimmung des Urteils mit seinem Gegenstand" zum „Wesen der Wahrheit" (*SuZ* 214). Diese Ausdrucksweise klingt pompös – als ginge es darum, die wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstands zu bestimmen. Doch Wahrheit bzw. Wahrheitsfähigkeit ist natürlich keine Entität wie das Orangenbäumchen vor meinem Fenster, und es macht wenig Sinn, nach Eigenschaften *der* Wahrheit zu suchen. Gemeint ist etwas Geläufigeres. Wenn Heidegger die Tradition so fragen lässt, dann nach demjenigen, was allen Entitäten, die wir zu Recht „wahr" nennen, gemeinsam ist.[57] Gefragt ist also nach den notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür, dass etwas wahr ist: nach einer *Definition* unseres Begriffs von Wahrheit. Demnach besagt die zweite These der Tradition, dass eine Aussage genau dann wahr ist, wenn sie mit ihrem Gegenstand übereinstimmt.[58]

Eine solche Definition expliziert den Sinn unserer Ausdrücke „wahr" und „falsch", sie gibt also darüber Auskunft, was wir eigentlich *meinen*, wenn wir von etwas sagen, das es wahr bzw. falsch sei. Während die Ortsthese den Wahrheitsbegriff hinsichtlich seiner Extension spezifiziert und zugleich fordert, dass diese ohne Sinnveränderung auf andere Bereiche übertragbar seien, teilt die Wesensthese mit, worin diese basale Bedeutung bestehen soll. Als genuine Erklärung

57 Deutlich wird dies in einer späten Glosse Heideggers in seinem Handexemplar der *Wegmarken*, die drei Sinnschichten der Wesensfrage nach der Wahrheit unterscheidet: „Wesen: 1. quidditas – das Was – κοινόν; 2. Ermöglichung – Bedingung der Möglichkeit; 3. Grund der Ermöglichung", vgl. Heidegger, *WdW* 177 Anm. a. Aus Sicht von *Sein und Zeit* ist klar, dass die Tradition sich für das Wesen der Wahrheit nur im Sinne der gemeinsamen Merkmale (κοινόν) aller Begriffsinstanzen interessiert, während Heidegger weiter nach den Bedingungen für die Möglichkeit der Wahrheit bzw. der Wahrheitsfähigkeit (dem ursprünglichen Phänomen, dem Entdecken des Seienden) und wiederum nach dem Grund dieser Bedingungen (dem ursprünglichsten Phänomen, dem Erschließen des Seins) sucht. Man könnte diesen Unterschied auch so ausdrücken: Während die Tradition den Begriff der Wahrheit bloß unter dem Gesichtspunkt des κοινόν thematisiert, will Heidegger eine Theorie der Wahrheit – eine *Erklärung* dieses Phänomens – geben.

58 Statt Aussage verwendet Heidegger in der Wesensthese als Zugeständnis an die philosophische Terminologie seiner Zeit den Ausdruck „Urteil" (*SuZ* 214); wir können stattdessen auch von Aussage oder – im engeren Sinn der von Heidegger kritisierten Entwürfe von Husserl und Rickert – von propositionalen Inhalten sprechen. Natürlich lassen solche Begriffsverschiebungen den Sinn der Definition nicht unberührt. Wir sahen bereits, dass Heidegger die Hypostasierung des Urteilsinhaltes als inadäquat gegenüber dem Phänomen des Behauptens ablehnt. Die Debatte um den Wahrheitsträger und Heideggers diesbezügliche Vorgaben für eine angemessene und phänomengerechte Rekonstruktion von Aussagenwahrheit spielen natürlich für die Formulierung der zweiten These ein Rolle – umso mehr, da der Zusammenhang von Träger und Wesen der Wahrheit laut Heidegger ja ein begrifflicher sein soll.

der Wahrheitsprädikate ist die – realistisch verstandene – Übereinstimmungsthese das Herzstück der traditionellen Theorie der Wahrheit. Da kaum jemand bestreiten würde, dass wir in einem eigentümlichen Sinn Aussagen „wahr“ und „falsch“ nennen können, steht die Frage danach, wie dieser Sinn zu verstehen sei, im Mittelpunkt der Diskussion. Dabei werden nicht nur alternative Explikationen der Wahrheitsprädikate vorgeschlagen; manche Kritiker bestreiten sogar jede Möglichkeit einer Definition der Bedeutung des Wahrheitsbegriffs. Im Folgenden wird zunächst nachgewiesen, dass deflationistische Einwände gegen eine substantielle Wahrheitsdefinition Heidegger nicht fremd gewesen sind und er sich erwartungsgemäß von ihnen abgrenzt. Im Anschluss wird eine realistische Intuition als Kern einer an Übereinstimmung von Aussagen und Tatsachen orientierten Wahrheitstheorie vorgestellt. Das Konzept der Übereinstimmung selbst erklärt jedoch keineswegs, wieso wahre Aussagen durch von uns unabhängige Tatsachen bewahrheitet werden können. Dieser spezifische Realitätsbezug wahrer Aussagen kann unter den cartesianischen Prämissen einer Abbildtheorie sogar gänzlich fragwürdig erscheinen, wie die Debatte um die Transzendenz der Wahrheitsrelation zeigt, die wir im nächsten Abschnitt verfolgen werden.

Das „Wesen“ der Wahrheit

Schon Frege hat die Übereinstimmungstheorie in einer Weise kritisiert, die ihn folgern ließ, „daß der Inhalt des Wortes ‚wahr‘ ganz einzigartig und undefinierbar“ (Frege, *LU I* 344) sei. Er argumentiert, der traditionelle Wahrheitsbegriff gerate in einen infiniten Regress: die Übereinstimmung könne nur dadurch erklärt werden, dass die Übereinstimmung selbst wieder mit etwas übereinstimme – nur so ließe sich entscheiden, ob sie tatsächlich vorliege. Damit richtet sich Frege gegen jeden Versuch, Wahrheit in Form einer *genau dann …, wenn* …-Beziehung zu explizieren – ganz gleich, ob sie als Korrespondenz oder etwa Kohärenz begriffen wird. Das Wort *wahr* wäre demnach überflüssig. Zusätzliche Munition erhalten die Kritiker des Wahrheitsprojekts von Alfred Tarski. Durch seine extensionale Definition von „wahr“ und „falsch“, die in einem rekursiven Verfahren besteht, alle und nur die wahren Sätze einer Sprache anzugeben, scheint die Aufgabe vermeidbar, überhaupt den Sinn der Prädikate klären zu müssen. Zuvor, im Erscheinungsjahr von *Sein und Zeit*, hatte schon Frank Ramsey argumentiert, die Zuschreibung der Wahrheitsprädikate sei redundant, da sie dem Sinn der Sätze nichts hinzufüge: die Aussageformen „es ist wahr, dass p“ und „p“ bedeuteten dasselbe (vgl. Ramsey, *Truth* 440). Auch Willard v. O. Quine behauptet, „the truth predicate is superfluous when ascribed to a

given sentence; you could just utter the sentence" (Quine, *Truth* 80).[59] Die Frage nach der Relevanz solch deflationistischer Einwände beherrscht bis heute die Debatte.

Heidegger gehört zu den Verteidigern einer traditionellen Übereinstimmungskonzeption – solange sie von metaphysischen Überspitzungen befreit wird. Daher muss er sich gegen jene wenden, die das Bemühen um eine Definition der Bedeutung von „wahr" bzw. „falsch" für unnötig halten. Das Wesen der Wahrheit zu explizieren, bleibt für ihn, ganz unabhängig von Verfehlungen der Tradition, das Ziel. Folgerichtig spricht er sich in den ersten Absätzen gegen eine Definition bloß hinsichtlich der Extension des Begriffs aus. Einen Kritiker lässt er in *Vom Wesen der Wahrheit* einwenden, man müsse doch „zuerst und ohne Umschweife darauf dringen, die wirkliche Wahrheit, die uns heute Maß und Stand gibt, gegen die Verwirrung des Meinens und Rechnens aufzurichten" (*WdW* 177). Denn die betreibe keine herkömmliche Wahrheitstheorie, sondern die schlichte Angabe der „wirklichen Wahrheit", also derjenigen Sätze, die wahr sind. Dies wertet Heidegger als Angriff gegen „das Wissen vom Wesen des Seienden, welches wesentliche Wissen seit langem ‚Philosophie' heißt" (*WdW* 177f.) und lehnt eine sachliche Entgegnung indigniert ab. Dass die Fundamentalkritik am wahrheitstheoretischen Projekt aber nicht nur einer „Forderung des handgreiflichen Nutzens" (*WdW* 177) geschuldet sein muss, sondern – wie bei Frege, Ramsey und anderen – durchaus philosophisch begründet werden kann, sieht Heidegger nicht. Gegen solche Argumente will Heidegger offenkundig nicht argumentieren – freilich treffen sie auch nicht nur ihn, sondern jeden Versuch, die Bedeutung der Wahrheitsprädikate zu definieren.[60]

In diesem Zusammenhang steht Heideggers alethischer Pluralismus allerdings vor einer besonderen Schwierigkeit. Für ihn muss zur Suche nach dem Wesen der Wahrheit die Explikation jener Elemente gehören, welche die verschiedenen Wahrheitsbegriffe *gemeinsam* haben – wenn sich so etwas überhaupt finden lässt. Nur dann ließe sich begründen, dass Wahrheit gewissermaßen systematisch mehrdeutig ist und die Rede von „wahr" und „falsch" in allen Anwendungsbereichen gleichermaßen berechtigt und unverzichtbar ist. Und nur dann wird mit dem alethischen Pluralismus mehr behauptet, als die bloße Ambiguität unseres Gebrauchs der Wahrheitsprädikate. Dieses Problem wiederholt die deflationistische Skepsis auf anderer Ebene: Man braucht nicht zu bestrei-

59 Anders als Ramsey will Quine allerdings nicht auf die Wahrheitsprädikate verzichten, weil wir nur mit ihrer Hilfe über Sätze in unbegrenzt allgemeiner Weise sprechen könnten, vgl. Quine, *Truth* 80f.

60 Tatsächlich böte Heideggers eigener Ansatz bei der Funktion der Wahrheitsprädikate in der epistemischen Praxis, wie wir noch sehen werden, durchaus anti-deflationistisches Potential. So könnte Heidegger etwa argumentieren, dass eine bestimmte substantielle Verwendung der Wahrheitsprädikate für wichtige epistemische Techniken – namentlich Wissensansprüche – unverzichtbar ist. Vgl. dazu unten S. 95ff. und eine vergleichbare Argumentation bei Dummett, *Source* 198.

ten, dass spezielle Wahrheitsbegriffe intensional definiert werden können, behauptet jedoch, dass jenseits der verschiedenen Bedeutungen kein einheitlicher Sinn von Wahrheit erkennbar wird. Daher ließe sich diese Pluralität durch eine simple Sprachreform beseitigen, welche die Wahrheitsprädikate für einen exklusiven Anwendungsbereich reserviert. Der alethische Monismus würde durch die Hintertür wiederkehren. Es ist deshalb offenkundig, dass Heidegger sich einem solchen Einwand entziehen muss. Und tatsächlich scheint Heidegger anzunehmen, dass es einen gemeinsamen Boden gibt, der die verschiedenen Verwendungsweisen in ein zugleich übergeordnetes und regionalisierbares Konzept integriert. Diesen Kern – eine Art Leerformel, aus der sich spezielle Wahrheitsbegriffe für Aussagen, Existenz usf. funktional generieren lassen – kann man in der „Unverborgenheit“ (*SuZ* 219) finden, mit der Heidegger das griechische ἀλήθεια übersetzt.[61]

Die genannten Probleme stellen das Projekt einer Definition des Wahrheitsbegriffs – sei es in jedem Fall oder nur für ein integrierendes Basiskonzept – prinzipiell in Frage. Auf den ersten Einwand reagiert Heidegger nicht argumentativ, sein Umgang mit dem zweiten wird uns beschäftigen. Im Folgenden soll diejenige Kritik an der Wesensthese zusammengestellt werden, welche die Möglichkeit einer begrifflichen Definition von Wahrheit *nicht* bezweifelt. Es wurde bereits deutlich, dass zwei Arten solcher Kritik unterschieden werden müssen: *eliminative* Strategien, welche die geläufige Theorie durch eine alternative Definition ersetzen wollen und *konstruktive* Ansätze, die eine Modifikation und Verbesserung anstreben. Heideggers eigene Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs bewegt sich im Rahmen der zweiten, konstruktiven Option. Die Grenze zwischen diesen beiden Vorgehensweisen kann nur gezogen werden, wenn man sich darüber verständigt, welche Überzeugung eine dezidiert korrespondenztheoretische Wahrheitsauffassung trägt, und sie dann von ihren Alternativen abgrenzt. Erst wenn diese Überzeugung fallen gelassen wird, verlässt man den Boden der Tradition.

Korrespondenztheorie und realistische Intuition

Heideggers eigene Kritik am traditionellen Wahrheitsbegriff zielt nicht auf eine Alternative, sondern auf eine phänomenal ausgewiesene und in einen umfassenderen theoretischen Kontext eingebettete Fassung.[62] Auch bei der Wesensthese weist Heidegger eine allzu voraussetzungsreiche Konzeption zurück und rekurriert für seine kritische Rekonstruktion auf alltägliche Situationen, in denen Äußerungen über die Welt durch die tatsächlichen Verhältnisse bestätigt

61 Vgl. dazu unten S. 242ff.

62 Vgl. zustimmend Tietz, *Realism* 60 und besonders Wrathall, *Correspondence* 70 und Wrathall, *Conditions* 311, aber dagegen Graeser, *Re-Interpretation* 203f.

werden. Unangemessen ist für Heidegger eine *Abbildtheorie*, die „Wahrheit als Abbildung und Nachbildung von Seiendem im Bewußtsein im Sinn einer nachmessenden Übereinstimmung" (*L* 163) verstehe. Wahre Vorstellungen im Geiste sind dadurch wahr, so dieser Gedanke, dass sie einen bestimmten Ausschnitt der Realität korrekt wiedergeben. Heidegger muss diese Theorie vor allem wegen des impliziten Dualismus von physischen Dingen und ihren mentalen Repräsentationen suspekt sein. Zu seiner Zeit war Kritik an der Abbildtheorie verbreitet. Doch Heidegger springt nicht einfach auf einen fahrenden Zug: Er versucht vielmehr, zugleich mit der Abbildtheorie auch ihre zeitgenössischen Kritiker zu überwinden. Für die ist die Übereinstimmungstheorie problematisch, weil eine von mentalen Repräsentationen unabhängige Wirklichkeit vorausgesetzt wird und – selbst wenn man sie zugestünde – völlig unklar bliebe, wie sie unsere Aussagen bewahrheiten könnte. Beeindruckt durch schon bekannte Dichotomien wie ideal/real, zeitlich/zeitlos und normativ/faktisch, entlang deren man auch den Unterschied von Wahrheitsträger und Wahrmacher interpretierte, entglitt der Diskussion der eigentliche Sinn der Wahrheitsrelation: der Bezug unserer Aussagen und Meinungen auf etwas von ihnen Unabhängiges, anhand dessen wir sie objektiv korrigieren können. Genau diese Objektivität von Wahrheit will Heidegger vor den Kritikern der Tradition retten.

Worin besteht nun jene unverzichtbare Grundidee der Tradition, an der auch Heidegger festhält? Die Übereinstimmungsthese erklärt die Eigenschaft des Wahrseins von Aussagen als besondere Relation zwischen dem propositionalen Wahrheitsträger und etwas anderem, das nicht selbst wieder ein Wahrheitsträger sein kann. Aussagen (Meinungen, Urteile, Propositionen) sollen wahr oder falsch sein im Hinblick auf etwas, das nicht selbst wieder eine Aussage ist. Worin genau die Übereinstimmung der Relata besteht, ist naturgemäß umstritten. In jedem Fall aber ist sie eine Beziehung zwischen zwei hinreichend verschiedenartigen Entitäten, dem Wahrheitsträger und einer bewahrheitenden Instanz. Eine solche explanatorische Struktur zielt natürlich auf eine rudimentäre Korrespondenztheorie der Wahrheit (vgl. Davidson, *Facts* 37 u. Frege, *LU I* 343f.).[63] Indem Wahrheitsträger und Wahrmacher als verschiedenartig konzipiert werden, nimmt die Korrespondenztheorie eine Überzeugung auf, die für unser Reden von wahren und falschen Aussagen fundamental ist: Eine Behauptung oder Meinung, dass es sich so und so verhält, impliziert keineswegs den besagten Umstand. Umgekehrt ist es sehr wohl möglich, dass etwas der Fall ist, obwohl niemand sich dazu je eine wahre Meinung bilden wird. Die propositionalen Träger der Wahrheit und das, was sie wahr macht, sind logisch unabhängig. Nur deshalb vermag Wirklichkeit für die Wahrheit unserer Aussagen eine

63 Sehr verschiedene theoretische Entwürfe teilen diesen Ansatz. Die Bandbreite reicht von Ludwig Wittgensteins strenger Isomorphie von Sätzen und Tatsachen im *Tractatus* über deren konventionelle Zuordnung bei Austin bis hin zu Davidsons „correspondence without confrontation" (Davidson, *Coherence* 137).

entscheidende Rolle zu spielen, die von anderen Aussagen oder Meinungen nicht übernommen werden kann. Diese Überzeugung will ich als *realistische Intuition* bezeichnen.[64] Diese Intuition inspiriert die traditionelle Korrespondenztheorie und ist der Grund dafür, dass sie uns *prima facie* plausibel erscheint. Anders als viele seiner Zeitgenossen glaubt Heidegger, dass eine Theorie der Aussagenwahrheit dieser Intuition gerecht werden soll und auch kann – freilich nicht mit den Ressourcen der überkommenen Abbildtheorie.[65]

Die klassischen korrespondenztheoretischen Ansätze, auch die Abbildtheorie, stellen dem propositionalen Wahrheitsträger je einen nur ihn bewahrheitenden Ausschnitt der Wirklichkeit gegenüber: eine ihm entsprechende Tatsache. Es liegt zunächst durchaus nahe, Wahrheit als spezifische Entsprechung oder eben Korrespondenz einer Aussage und einer Tatsache zu verstehen. Wenn ich etwa behaupte, „mein Fahrrad ist rot“, so scheint die Wahrheit meiner Aussage genau darin zu bestehen, dass sie die Farbe meines Fahrrades korrekt angibt – andere Umstände beeinflussen die Wahrheit meiner Aussage dagegen offenkundig nicht. Die Aussage ist wahr, wenn und nur wenn mein Fahrrad rot ist, gleichgültig, ob es heute regnet oder die Sonne scheint, ob George W. Bush oder John F. Kerry amerikanischer Präsident ist oder in China ein Sack Reis umfällt. Was zählt, ist allein die Farbe meines Fahrrades, ob es rot ist oder nicht – und damit eben das, was ich behaupte. Es scheint daher so, als würden wahre Aussagen nicht global durch die Welt oder die Wirklichkeit bewahrheitet, sondern nur durch das Segment der Realität, das für ihre Wahrheit oder Falschheit ausschlaggebend ist. Diese Beobachtung motiviert die Varianten einer Korrespondenztheorie im engeren Sinne, die Wahrheit als Relation von Aussage und einer ihr entsprechenden Tatsache begreifen. Davidson bezeichnet solche Theorien als *konfrontativ*, weil sie Sprache und Wirklichkeit gewissermaßen abschnittsweise gegenüberstellen (vgl. Davidson, *Coherence* 137).[66] Die Abbildtheorien wurzeln

64 Vgl. dazu Dummett, *Truth* 14.

65 Dies bedeutet nicht, wie Carman meint, dass Heidegger einfach ein *Phänomen* gegen dessen *Begriff* oder *Theorie* hält, vgl. Carman, *Analytic* 253. Denn Heideggers Diskussion zielt durchaus auf eine genuine begriffliche Durchdringung des Wahrheitsphänomens – für ihn ist dabei jedoch nicht die Definition im Sinne notwendiger und hinreichender Bedingungen für wahre Aussagen problematisch, hier orientiert er sich am Übereinstimmungskonzept, sondern eben die Erklärung dieser Korrespondenz als ausgezeichneten Wirklichkeitsbezug.

66 Zwei Archetypen konfrontativer Korrespondenztheorien lassen sich unterscheiden: einerseits solche, bei denen die Entsprechung von Aussage und Tatsache als eine Art inhärente Ähnlichkeit oder Strukturgleichheit erklärt wird – die klassischen Abbildtheorien bis hin zu Wittgensteins *Tractatus* – und andererseits solche, die darin wie Austin eine konventionelle Korrelation sehen, vgl. Wittgenstein, *TLP* 2, 2.01, 2.2, 4.06 u. Austin, *Truth* 28. Man kann darüber spekulieren, wie Heidegger den *Tractatus* aufgenommen hätte, vgl. Morrison, *Criticism* 561f. Dass ihm das Diktum vom „Satzzeichen“ bzw. „Bild“ als Tatsache (vgl. Wittgenstein, *TLP* 3.14 bzw. 2.141) nicht behagt hätte, liegt auf der Hand – damit wird die Idee eines intentionalen Bezugs ja gerade aus der Überein-

in der frühneuzeitlichen Wahrnehmungslehre, derzufolge unsere mentalen Repräsentationen dem Wahrgenommenen hinsichtlich wesentlicher Charakteristika gleichen.[67] Wer nun in korrekten Wahrnehmungsurteilen den paradigmatischen Fall wahrer Aussagen erblickt, der mag leicht „Wahrheit als Abbildung und Nachbildung von Seiendem im Bewußtsein im Sinn einer nachmessenden Übereinstimmung" (*L* 163) verstehen. Demnach wäre eine Aussage genau dann wahr, wenn sie als Ausdruck mentaler Repräsentationen bestimmte – natürlich nicht alle – Eigenschaften mit der Wirklichkeit teilt, wie ein Bild mit dem Abgebildeten.

Heute berufen sich die schärfsten Kritiker der Korrespondenztheorie vor allem auf ein Argument: ein Sachverhalt, der eine Aussage bewahrheiten soll, könne nicht unabhängig von dieser Aussage charakterisiert werden. Der Einwand richtet sich unmittelbar gegen die Grundidee jeder Korrespondenztheorie. Wenn Tatsachen überhaupt nur durch Aussagen individuiert würden, ginge die realistische Intuition verloren – Aussagen würden lediglich durch Aussagen in anderer Gestalt wahr. Dieses Argument formulieren Davidson und Dummett – und sie ziehen daraus Folgerungen, die den Absichten Heideggers verblüffend ähneln. Dies kommt nicht von ungefähr. Die damalige Diskussion weist gewisse Parallelen zur heutigen Debatte auf. Davidson sieht das Hauptproblem aller Korrespondenztheorien darin, dass sie „fail to provide entities to which truth vehicles (whether we take these to be statements, sentences or utterances) can be said to correspond" (Davidson, *Structure* 304). Denn solche Entitäten, namentlich Tatsachen, könnten nur relativ zu einem „frame of reference" charakterisiert werden, der daher „must be included in whatever it is to which a true sentence corresponds" (Davidson, *Structure* 303). Die Schwierigkeit liegt hier nicht darin, dass wir überhaupt Sätze brauchen, um Tatsachen zu spezifizieren, sondern dass wir dazu nur *wahre* Sätze verwenden dürfen. Eine korrespondenztheoretische Wahrheitsdefinition wird dadurch zirkulär; sie setzt im Begriff der Tatsache als Gegenstück einer wahren Aussage den Wahrheitsbegriff voraus. Gleichwohl

---

stimmungsbeziehung komplimentiert. Wittgensteins Überlegungen zur logischen Form scheinen jedoch Heideggers fast gleichzeitige Ideen zum Niederschlag der Gegenstandsbemächtigung in der Satzform zu antizipieren.

67 Als *locus classicus* mag Locke dienen, der sich müht, diejenigen Eigenschaftstypen, denen unsere Vorstellungen überhaupt ähnlich sein können, die so genannten *primären Qualitäten*, von solchen zu unterscheiden, die keinerlei reale Grundlage haben. Mit seiner Behauptung, dass „the Ideas of primary Qualities of Bodies, are Resemblances of them, and their Patterns do really exist in the Bodies themselves" (Locke, *Essay* 137), gab Locke den Weg vor, auf dem die alte Formel von der Wahrheit als Übereinstimmung von Verstand und Dingen zu neuem Glanz gelangen konnte. Hintergrund dieses Modells ist die aus der Antike überkommene Vorstellung von Kausalität als einer Übertragung von Eigenschaften: Ursache und Wirkung müssen demnach gemeinsame Charakteristika haben. Die Abbildtheorie ist entsprechend mit der Entwicklung des modernen Kausalitätsbegriffs zunehmend unter Druck geraten. Wie dies zur Zeit Heideggers gewirkt hat, lässt sich etwa studieren beim von ihm sehr geschätzten Külpe, *Realisierung* 107–12.

ist eine gewisse Feinkörnigkeit der Wahrmacher erforderlich, denn generell die Welt oder „The Great Fact“ (Davidson, *Facts* 43) zur bewahrheitenden Instanz einer spezifischen Aussage zu erklären, trivialisiert die Wahrheitsbeziehung (Davidson, *Structure* 303).

Der Korrespondenztheoretiker sitzt also in der Falle – Auswege zeichnen sich in zwei Richtungen ab: Einerseits kann man versuchen, die Beziehung von Sprache und Welt *ohne* Zuhilfenahme des Wahrheitsbegriffs zu erklären, indem man eine Bedeutungstheorie entwickelt, die ohne ihn auskommt; andererseits kann man den Spieß herumdrehen und den Wahrheitsbegriff zu einem primitiven Konzept adeln, dass selbst nicht weiter erklärbar, aber für jede Bedeutungstheorie unvermeidbar ist. Diesen Weg schlägt Davidson selbst ein (vgl. Davidson, *Coherence* 139 u. Davidson, *Folly* 275). Dummett, der vor eine vergleichbare Wegscheide gelangt, entscheidet sich für die Alternative: „that a theory of meaning in terms of truth-conditions cannot give an intelligible account of a speaker's mastery of his language“ (Dummett, *Meaning II* 74). Damit sei zugleich ein Realismus problematisch (Dummett, *Meaning II* 81), worunter Dummett solche Theorien versteht, die strikte Bivalenz für alle sinnvollen Äußerungen behaupten – für ihn der semantische Ausdruck der realistischen Intuition (vgl. Dummett, *Truth* 14). Es scheint, als wären wir vom Regen in die Traufe gekommen.

Angelpunkt der neueren Debatte um die Korrespondenztheorie ist die realistische Intuition, der sie Ausdruck verleihen soll. Sie dreht sich um die Frage, wie die Beziehung von Aussage und Tatsache auf eine nicht triviale Weise und vor allem so charakterisiert werden kann, dass das zu Erklärende nicht schon vorweggenommen wird. Das Korrespondenzverhältnis von Aussage und Tatsache wird dabei vor allem als *semantische* Relation betrachtet: Eine Tatsache fixiert als Wahrheitsbedingung einer Aussage ihre linguistische Bedeutung. Die beiden vorgestellten Positionen weisen dem Wahrheitsbegriff daher gegensätzliche Rollen für eine Theorie sprachlicher Bedeutung zu. Während Davidson im Einklang mit unserer realistischen Intuition daran festhält, dass sich die Bedeutung eines Ausdrucks aus ihren Wahrheitsbedingungen ergibt, ist Dummett bereit, diese Überzeugung zu opfern, wenn er die Relevanz des Wahrheitsbegriffs für sprachliche Bezugnahme bestreitet. Bei Davidson bleibt die zentrale Bedeutung des Begriffs dagegen erhalten, doch meint er dafür den hohen Preis zahlen zu müssen, auf dessen theoretische Explikation zu verzichten.

In den Entstehungsjahren von *Sein und Zeit* geriet die realistische Korrespondenztheorie schon einmal unter Druck. Anders als heute wurde Wahrheit meist als *epistemische* Relation verstanden, d. h. ihr Begriff wurde vor allem im Hinblick auf eine Theorie unserer Erkenntnis konzipiert. Entsprechend meinte man, dass unsere Urteile nur durch etwas bewahrheitet werden könnten, was zugleich als Gegenstand unserer Erkenntnis tauge. Die realistische Intuition wird fragwürdig, sobald man glaubt, dass der Gegenstand unserer Erkenntnis nur un-

ter Rekurs auf unsere Urteile zugänglich ist.[68] Genau diese Überzeugung motivierte viele Zeitgenossen Heideggers, wie vorübergehend auch Davidson (Davidson, *Coherence* 138f.), eine kohärentistische Wahrheitskonzeption zu vertreten. Kohärentisten halten an einer relationalen Explikation des Sinns von Wahrheit fest, verlangen jedoch nicht, dass die bewahrheitende Instanz unabhängig von wahren Aussagen beschrieben werden muss. Wahrheit wird nicht mehr als Übereinstimmung einer Aussage mit etwas anderem, sondern als Übereinstimmung mit einer, vielen oder allen anderen wahren Aussagen begriffen. Es ist genau diese Konsequenz der zeitgenössischen Kritik, gegen die Heidegger an der realistischen Intuition des traditionellen Wahrheitsbegriffs festhalten will.[69]

Die psychologistische Herausforderung

Verglichen mit der ihm sonst eigenen polemischen Schärfe geht Heidegger in *Sein und Zeit* mit dem, was er den „traditionellen Wahrheitsbegriff" (*SuZ* 214) nennt, nachsichtig um. Dies wird besonders deutlich, wenn man die zu Heideggers Zeit gängige Kritik der Übereinstimmungstheorie betrachtet. Zu Recht verwahrt Heidegger sich gegen den Verdacht, er beabsichtige ein „Abschütteln der Tradition" (*SuZ* 220) in Sachen Wahrheit. Seine Bemühungen um eine angemessene ontologische Fundierung der überlieferten Korrespondenztheorie erscheinen vor dem zeitgenössischen Hintergrund eher konservativ. Heidegger hält die traditionellen Formen der Korrespondenztheorie keineswegs für unproblematisch. Ihre Schwierigkeit sieht er jedoch nicht in unserer realistischen Intuition, sondern eher in der Art und Weise, wie die philosophische Begriffsbildung durch bestimmte metaphysische Theoreme belastet wird. Dagegen verwarfen die meisten seiner Zeitgenossen und Vorgänger – Psychologisten wie Neukantianer – die Korrespondenztheorie, weil sie die Vorstellung einer von mentalen Repräsentationen unabhängigen Realität ablehnten. Heidegger unterscheidet sich von vielen Philosophen seiner Zeit darin, dass er die Tradition zwar auch kritisiert – nicht aber wegen der Idee einer von uns unabhängigen Außenwelt, die sie einzufangen sucht.[70] Heidegger kritisiert also weniger die geläufige Vorstellung von wahren qua tatsachengetreuen Aussagen als vielmehr eine be-

68 Unter diesem Gesichtspunkt vergleicht auch Mark Wrathall Heidegger mit Davidson, vgl. Wrathall, *Conditions* 310f. und Wrathall, *Essence* 250.

69 Der gegenwärtig aussichtsreichste Versuch, den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff zu retten, besteht vielleicht darin, Wahrheit nicht als Relation von Sprache und Wirklichkeit, sondern als kontrafaktische Implikationsbeziehung von Aussagen und möglichen Welten zu begreifen: Eine Aussage wäre falsch, wenn dieser Wahrmacher nicht wäre – aus einem bestimmten Zustand der Welt *folgt* also die Wahrheit oder Falschheit einer bestimmten Aussage, vgl. Armstrong, *Truths* 30.

70 Vgl. dazu Heideggers Abkehr von der Abbildtheorie, unten S. 131ff.

stimmte Tradierung dieses Problems, die im Kontext der Zeit in ein fruchtloses Patt zwischen immanenten und transzendenten Wahrheitstheorien führte. Im Folgenden soll ein Überblick der damals üblichen Argumente gegen die Korrespondenztheorie gegeben und daraus Heideggers spezifische Problemstellung für eine Rekonstruktion der Aussagenwahrheit entwickelt werden.

Die zeittypischen Einwände gegen die realistische Korrespondenztheorie beruhen auf zwei Annahmen: Eine Theorie der Wahrheit sei erstens nur relevant, wenn sie zum Begriff der *Erkenntnis* beitrage. Und zweitens sei uns Wirklichkeit, wenn überhaupt, nur mittelbar, nämlich durch *mentale Repräsentationen* zugänglich. Davon ausgehend variiert die Kritik das folgende Muster: Wir erfassen immer nur mentale Repräsentationen, ein Abbild der Wirklichkeit, nie diese selbst. Wenn Wahrheit also überhaupt in einer Relation besteht, dann bloß in einem Verhältnis mentaler Repräsentationen zueinander – und nicht von Mentalem und Realem, wie die tradierte Formel einer *adaequatio rerum et intellectuum* suggeriert. Diese Überlegungen richten sich gegen das, was die zeitgenössische Kritik als „transzendenten Wahrheitsbegriff“ bezeichnet, der, wie Albert Goedeckemeyer 1902 zusammenfasst, „seinen Namen daher hat, dass er die Wahrheit bestimmt als die Übereinstimmung eines Erkenntnisinhaltes mit der als unabhängig von unserm Bewusstsein existierend gedachten und insofern transcendenten Wirklichkeit“ (Goedeckemeyer, *Wahrheit* 186f.). Zielscheibe war die realistische Intuition einer von unseren mentalen Repräsentationen unabhängigen Außenwelt.

Heidegger verwirft die zweite Annahme und kehrt dabei gewissermaßen die Erklärungsrichtung um: Wahrheit soll nicht durch eine Übereinstimmung qua Abbildung begriffen werden, sondern aus dem intentionalen Wirklichkeitsbezug des „lebendigen Denkens“ (*L* 92) soll erst Übereinstimmung, als qualifizierter Wirklichkeitsbezug wahrer Aussagen, und damit Wahrheit möglich werden. Zunächst überblicken wir die verschiedenen theoretischen Optionen, die den Hintergrund für Heideggers Ansatz bilden: die Reduktionsversuche der Psychologisten, die gleichwohl die Forderung des „lebendigen Denkens“ auf ihre Weise wach halten, Brentanos Argumente gegen die Korrespondenztheorie, die Aporien Lotzes und die Aufweichung der realistischen Intuition bei den Neukantianern. Während in diesen Lagern die realistische Intuition zustimmend oder widerstrebend zur Disposition gestellt wird, unternimmt allein Husserl einen vermittelnden Versuch ihrer Rettung. An ihn schließt Heidegger an.

Für Christoph Sigwart, der mit seiner psychologistischen *Logik* von 1873/74 die nachfolgende Diskussion stark beeinflusst hat, sind Wahrheit und Erkenntnis nicht wesentlich verschiedene Begriffe, und beider Kern liegt für ihn nicht in einer spezifischen Relation von Urteil und Urteilsgegenstand, sondern eben in einer eigentümlichen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils, die

als Evidenzgefühl erfahrbar wird.[71] Wahrheit wird für Sigwart zu einer intrinsischen Urteilsqualität. Seine *Logik* beginnt mit einer skeptischen These:

> Es kann zu den sichersten Ergebnissen der Analyse unserer Erkenntnis gerechnet werden, dass jede Annahme einer ausser uns existierenden Welt eine durch Denken vermittelte, aus den subjektiven Tatsachen der Empfindung durch bewusste oder unbewusste Denkprozesse erst irgendwie abgeleitete ist; es gibt also ausserhalb des Denkens kein Mittel sich zu vergewissern, ob wir den Zweck, das Seiende zu erkennen, wirklich erreicht haben; die Möglichkeit, unsere Erkenntnis mit den Dingen zu vergleichen, wie sie abgesehen von unserer Erkenntnis existieren, ist uns für alle Ewigkeit verschlossen […]. (Sigwart, *Logik I* 7)

Weil wir also die Außenwelt nur durch mentale Repräsentationen erkennen können, haben wir keine Möglichkeit, die Wahrheit eines Urteils in dessen Übereinstimmung mit einer von unserem Mentalen unabhängigen Realität festzustellen. Die Erkenntnis, dass die zwei Glieder der Wahrheitsrelation übereinstimmen, erfordert, so muss Sigwart voraussetzen, einen gesonderten Zugang zu beiden. Gegen einen Begriff von Wahrheit als Korrespondenz spricht diese Überlegung nur, wenn zugleich verlangt wird, dass nur dann sinnvoll von Wahrheit bzw. Falschheit eines Urteils gesprochen werden kann, wenn wir diese auch tatsächlich feststellen können.

Ganz ähnlich argumentiert auch Benno Erdmann in seiner *Logik*. Die Idee einer Übereinstimmung von Urteil und Gegenstand erklärt er für „widersinnig", sofern wir als Gegenstand das „Transscendente bezeichnen, das wir als die Seinsgrundlage der realen Gegenstände anzuerkennen haben" (Erdmann, *Logik I* 386). Denn anhand eines derart von unseren mentalen Repräsentationen unabhängigen Gegenstands könnten wir unsere Urteile nie verifizieren. Die verbleibende Alternative, eine Wahrheitsrelation als bloße Beziehung zwischen mentalen Repräsentationen zu rekonstruieren, lehnt Erdmann als „nichtssagend" (Erdmann, *Logik I* 386) ab. Für ihn – wie für Sigwart, der auf die letztgenannte Möglichkeit nicht eingeht – bleibt nur ein nicht-relationaler, intrinsischer Begriff von Wahrheit. Heinrich Maier, der 1924 die fünfte Auflage von Sigwarts *Logik* besorgte, bezeichnet eine solche Konzeption in seinem Kommentar als „immanenten Wahrheitsbegriff", mit dem die angeblich notwendige „Ueberordnung der Wahrheit über die Wirklichkeit" (Sigwart, *Logik I* 505) vollzogen sei.

Sigwart selbst spricht davon, dass sich das „Wesen der ‚Wahrheit' erschöpft" in einem Begriff von „notwendigem und allgemeinem Denken", der überdies die „Erkenntnis des Seienden" (Sigwart, *Logik I* 8) umfasse. Die Denknotwendigkeit, von der hier die Rede ist, soll freilich keine „psychologische Causalität", sondern eine Notwendigkeit sein, „die rein in dem *Inhalt* und *Gegenstand* des Denkens selbst wurzelt" (Sigwart, *Logik I* 6). Auf diese Weise will Sigwart

71 Vgl. Heideggers Diskussion von Sigwarts Wahrheitsbegriff in *L* 40f.

verschiedene Klassen von Urteilsursachen unterscheiden, von denen eine sich dadurch auszeichne, wahre und nur wahre Urteile zu verursachen. Ausgeschlossen werden sollen die „veränderlichen subjectiven individuellen Zustände“, die mit der Persönlichkeit, der Stimmung oder „augenblicklichen Anregung“ (Sigwart, *Logik I* 6) des urteilenden Subjekts zusammenhängen. Dagegen besteht bei wahren Urteilen eine solche „gesetzmässige Beziehung zwischen dem Sein und unserem subjectiven Tun [...], vermöge welcher, was wir auf Grund des in unserem Bewusstsein Gegebenen notwendig denken müssen, auch dem Seienden entspricht“ (Sigwart, *Logik I* 7). Weil eine solche objektive Ursache dieselben wahren Urteile bei allen Urteilenden herbeiführt, werden sie nach Sigwarts Ansicht als allgemein verbindlich erfahren und sind damit „allgemeingültiges Denken“ (Sigwart, *Logik I* 8).

Nun glaubt Sigwart aber, dass wir von jenen objektiven Ursachen wahrer Urteile nur hypothetisch wissen können. Das Vorliegen einer adäquaten kausalen Beziehung liefert daher kein Kriterium für die Wahrheit eines Urteils. Tatsächlich besagen jene gesetzmäßigen Beziehungen zwischen wahren Urteilen und realen Dingen lediglich, dass das „in einer Wahrnehmungsvorstellung gesetzte notwendig als reales Prädicat eines Seienden gedeutet wird“ (Sigwart, *Logik I* 406). Als letzte Instanz für die Unterscheidung von notwendigen und kontingenten Urteilen bleibt uns daher nur die „Berufung auf die subjectiv erfahrene Notwendigkeit, auf das innere Gefühl der Evidenz, das einen Teil unseres Denkens begleitet“ (Sigwart, *Logik I* 15). Dieses Evidenzgefühl, so Sigwart, sei „ein Postulat, über welches nicht zurückgegangen werden kann“ (Sigwart, *Logik I* 15). Weil bestimmte Urteile als denknotwendig empfunden werden, so Sigwart, unterstellen wir bei ihnen auch die Abhängigkeit von externen und objektiven Ursachen.

Die Abkehr von einem realistischen und relationalen Wahrheitsbegriff findet unter empiristischen Vorzeichen statt. Für Sigwart und andere psychologistische Logiker ist es ein Ausweis wissenschaftlicher Seriosität, den Wahrheitsbegriff nur durch solche Merkmale zu definieren, die mit den Methoden der empirischen Naturwissenschaften zugänglich sind. So hält es Wilhelm Wundt 1896 in seiner Schrift *Über naiven und kritischen Realismus*

> für einen Irrtum philosophischer Erkenntnistheorien, wenn sie den Begriff der Wahrheit mittels eines a priori ersonnenen Merkmals ein für allemal feststellen wollen, ohne sich im geringsten darum zu kümmern, welches die Merkmale seien, deren sich die positiven Wissenschaften, namentlich die bei diesen Erörterungen über das Verhältnis des Subjekts zur Außenwelt in erster Linie beteiligten Naturwissenschaften, stets bedient haben und noch heute bedienen. (Wundt, *Realismus* 280)

Die Naturwissenschaften, so Wundt, arbeiteten mit einem bewährten Wahrheitsbegriff, der zudem nicht einfach aus der Luft gegriffen, sondern empirisch – nämlich durch die Psychologie – aufgefunden worden sei. Wenn man einen fundierten Wahrheitsbegriff suche, müsse man sich an eine *empirische* Untersu-

chung der naturwissenschaftlichen *Erkenntnis* halten. Sigwart versteht sein Evidenzgefühl als ein empirisches, dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozess abgelauschtes „Merkmal" der Wahrheit, das Wundt einfordert. Eine Mischung aus naturalistischer Methode und cartesianischer Metaphysik zwingt die Psychologisten zur Revision des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs.

Sigwart und andere behaupten keineswegs, es sei stets wahr, was uns als evident *erscheint*. Vielmehr wollen sie den Wahrheitsbegriff radikal naturalisieren: Ein Urteil ist wahr, wenn es in bestimmter Weise, etwa durch gewisse externe Reize, verursacht wurde. *Dass* es so und nicht anders bewirkt wurde, erschließt sich unserer Wahrnehmung nur durch seine Evidenz, die deshalb allein als empirisches Merkmal eines wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs fungieren kann. So stellt Gerard Heymans in seinen *Gesetzen und Elementen des Denkens* – die Heidegger „fast auf jeder Seite zum Widerspruch reizen" (*NFL* 20 u. ebd. Anm. 7) – unumwunden fest, dass „die Untersuchungsmethoden, mittels deren eine Beantwortung der Tatsachenfrage und eine Beantwortung der Rechtsfrage innerhalb der Erkenntnistheorie herbeigeführt werden kann, in ihrem Verlaufe zusammenfallen" (Heymans, *Gesetze* 20). Dies wird gerade nicht als Nachteil des psychologistischen Ansatzes empfunden, sondern als dessen empiristische Pointe. Evidenz ist das Phänomen, bei dem das faktisch verbürgte Fürwahrhalten und die naturalisierte Wahrheit eines Urteils zusammenfallen – und dies ist für die Psychologisten wichtig, weil wir nach ihrer Meinung keinen anderen *empirischen* Zugang zum Wahrheitsphänomen erhalten.

Auch Brentano, der sich zunächst noch der aristotelischen Tradition verpflichtet fühlt, kehrt sich in seinen späten, zur Zeit des ersten Weltkriegs verfassten Schriften von der Korrespondenztheorie ab. Dabei folgte er, wenigstens auf den ersten Blick, den Pfaden der psychologistischen Kritik. Da die späten Texte aber erst durch die posthume Edition seiner Schriften in der *Philosophischen Bibliothek* gegen Ende der 1920er Jahre einem breiten Publikum zugänglich wurden, dürfte Heidegger – wenn nicht über Husserl – kaum Kenntnis von dieser Entwicklung seines frühen philosophischen Leitbildes gehabt haben.[72] In seinen frühen Jahren glaubt Brentano noch, die von ihm diagnostizierten Mängel der aristotelischen Wahrheitsformeln durch verschiedene Modifikationen ausgleichen zu können. So kritisiert er zwar in seinem einflussreichen Vortrag *Über den Begriff der Wahrheit* von 1889 ein zu enges Verständnis von Wahrheit als Identitäts- oder Ähnlichkeitsrelation zwischen Urteil und Gegenstand, will aber daran festhalten, dass ein Urteil dann wahr sei, „wenn es von etwas, was ist, behaupte, daß es sei; und von etwas, was nicht ist, leugne, daß es sei" (Brentano,

72 Diese Edition, in die Oskar Kraus ganz wesentlich auch Fragmente und Briefe Brentanos aus dem Nachlass aufnahm, zeugt von der Absicht des engeren Schülerkreises, Brentano posthum vom Psychologismusvorwurf zu befreien und gegen Husserl als originäre Alternative im Psychologismusstreit zu etablieren.

Begriff 24). Korrespondenz müsse als „entsprechend sein, passend sein, dazu stimmen, damit harmonieren“ (Brentano, *Begriff* 25) aufgefasst werden.

Ein ‚transzendenter‘ Wahrheitsbegriff steht für Brentano zu jener Zeit außer Frage: „Bei einem Teile der wahren Urteile besteht ein s. z. s. direkter Bezug ihrer Wahrheit zu etwas Realem; […] es ist klar, daß von dem Bestehen, Entstehen oder Vergehen der betreffenden Realität die Wahrheit des affirmativen und im umgekehrten Sinn die Wahrheit des negativen Urteils bedingt ist“ (Brentano, *Begriff* 25f.). Schwierigkeiten bereiten ihm nicht skeptische Zweifel an der Wirklichkeit der Außenwelt, sondern negative Existenzurteile, die ihn dazu veranlassen, gar von der Realität eines „Nichtexistierenden“ zu reden, das negative Urteile bewahrheite (vgl. Brentano, *Ursprung* 60). Während also die Psychologisten die Korrespondenztheorie verabschieden, weil ihnen jede Rede von Realität jenseits mentaler Repräsentationen suspekt ist, liberalisiert der frühe Brentano dieses Konzept sogar noch, um einen relationalen Wahrheitsbegriff zu retten.

Zwar verwendet auch Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, die 1874 etwa zeitgleich mit Sigwarts Logik erscheint, den für die Psychologisten so entscheidenden Begriff der Evidenz. Doch dient er ihm nicht zur Definition von Wahrheit, sondern zur Auszeichnung der „inneren Wahrnehmung“ (Brentano, *Psychologie* 128), mit der wir auf unsere eigenen mentalen Vorgänge zugreifen können. Brentanos *Psychologie* unterscheidet sich von den psychologistischen Logiken durch ihr spezifisches Erkenntnisinteresse. Ihm geht es nicht um eine empirische Theorie der Erkenntnis; vielmehr bemüht er sich, die Natur psychischer Phänomene als Gegenstand einer empirischen Psychologie überhaupt erst näher zu bestimmen und von anderen natürlichen Vorkommnissen abzugrenzen. Die Evidenz der inneren Wahrnehmung legitimiert deshalb für Brentano in erster Linie diese eigentümliche psychologische Erkenntnisquelle. Deshalb sucht er seinen Evidenzbegriff auch vor einer psychologistischen Vereinnahmung in Schutz zu nehmen: „Mag sein, daß ich augenblicklich nicht umhin kann so zu urteilen: in dem Gefühl einer Nötigung besteht das Wesen jener Klarheit nicht; und kein Bewußtsein einer Notwendigkeit so zu urteilen, könnte als solches die Wahrheit sichern“ (Brentano, *Ursprung* 66). Brentano zweifelt nicht daran, dass wir die Wahrheit eines Urteils evident erfahren können, doch zur Definition des Begriffs taugt dieses epistemische Kriterium nicht; denn das hieße, daran lässt Brentano keinen Zweifel, sich einer „starken Begriffsverwechslung schuldig machen“ (Brentano, *Ursprung* 67).

In einem anderen Punkt stimmt Brentano freilich mit Sigwart überein: eine philosophisch relevante Explikation des Wahrheitsbegriffs dürfe sich nicht in einer „Nominaldefinition“ (Brentano, *Begriff* 29) erschöpfen. Die bisherigen theoretischen Versuche zu Wahrheit ließen allzu oft vergessen, „daß das letzte und wirksamste Mittel der Verdeutlichung überall in dem Hinweis auf die Anschauung des einzelnen bestehen muß, aus welcher wir alle allgemeinen Merk-

male schöpfen“ (Brentano, *Begriff* 29). Sigwart und andere könnten also aus dieser Perspektive für sich geltend machen, empirisch überprüfbaren Kriterien nicht nur bei der Definition, sondern auch bei der *Auffindung* des Wesens der Wahrheit einen prominenten Platz einzuräumen.

Um 1914 gab Brentano, weitgehend unbemerkt von der philosophischen Öffentlichkeit, sein relationales Wahrheitsverständnis und mit ihm die Korrespondenztheorie auf. Die verlangte Übereinstimmung von mentalen Repräsentationen und realen Gegenständen wird ihm nun zum unüberwindlichen Hindernis, das ihn zu einem intrinsischen Wahrheitskonzept zwingt. Brentano argumentiert in einem auf 1914 datierten, nachgelassenen Fragment: „Wie könnte man etwas, was im Geiste ist, mit etwas, was nicht im Geiste ist, vergleichen? – Die Erkenntnis dessen, was nicht im Geiste ist, kann also sicher nicht durch Vergleich gewonnen werden. Sie liegt, wo sie unmittelbar gegeben ist, in einem einfachen evidenten Erfassen vor“ (Brentano, *Wahrheit* 125f.). Und so definiert Brentano eine wahre Behauptung zwar nicht wie Sigwart, den er einst kritisiert hatte, durch ein sich mit ihr einstellendes, subjektives Evidenzgefühl, aber doch kaum origineller als das, „was auch der evident Urteilende behaupten würde“ (Brentano, *Wahrheit* 139).

Interessanter ist Brentanos Argument gegen die Korrespondenztheorie. Denn anders als die Psychologisten wird er nicht von der vermeintlichen Mittelbarkeit unseres Wissens von der Außenwelt beunruhigt. Wie schon früher, so sieht Brentano auch jetzt noch keine Schwierigkeit in der realistischen Intuition einer von unserem Mentalen unabhängigen Außenwelt. Die Schwierigkeit der Wahrheitsrelation ortet er vielmehr in der fundamentalen Verschiedenheit von psychischen und nicht-psychischen Vorgängen. Denn die erlaube nicht jenen Vergleich, den die Feststellung der Wahrheit gemäß der Korrespondenztheorie erfordere. Freilich, Brentanos Argumentation lebt auch von der bereits bekannten Idee, der Wahrheitsbegriff müsse sich gewissermaßen in der Feststellung der Wahrheit ausweisen. Anders wäre seine Überlegung nicht schlüssig: Die angebliche Verschiedenheit psychischer und nicht-psychischer Phänomene ist nicht deshalb problematisch, weil ihre Relation prinzipiell ausgeschlossen wäre, sondern weil sie laut Brentano nicht per Vergleich erkennbar ist. Mit der Frage nach der Gleichartigkeit von Wahrheitsträger und Wahrmacher erkennt Brentano ein explanatorisches Desiderat der Korrespondenztheorie, dem Heidegger, wie noch zu zeigen sein wird, entgegenkommen will.

Antworten auf den Psychologismus: Lotze und Windelband

Wie Sigwart und Brentano, so lehnt auch Rudolf Hermann Lotze, dessen Bedeutung für die neukantianische und für Husserls Psychologismuskritik von Heidegger besonders hervorgehoben wird (vgl. *L* 27f.), die Korrespondenztheorie

ab. Lotze sieht die Hauptschwierigkeit der Korrespondenztheorie ebenfalls darin, dass wir das Realitätskorrelat unserer Urteile nicht mit Gewissheit erkennen können. Denn, so argumentiert Lotze,

> das Ganze unserer Vorstellungswelt können wir in bezug auf seine Wahrheit nicht durch Vergleichung mit einer Realität beurtheilen, welche, so lange sie nicht erkannt wird, für uns nicht vorhanden ist, sobald sie aber vorgestellt wird, denselben Zweifeln unterliegt, welche allen anderen Vorstellungen als solchen gelten. (Lotze, *Logik III* § 308)

Überhaupt sei die ganze realistische Intuition, dass sich die Wahrheit unserer Urteile an einer von unserem Erkennen unabhängigen Wirklichkeit entscheide, „unmöglich und sinnlos“ (Lotze, *Logik III* § 308). Nichts sei „einfacher als die Ueberzeugung, daß *jeder* erkennende Geist Alles nur so zu Gesicht bekommen kann, wie es für ihn aussieht, aber nicht so wie es aussieht, wenn es Niemand sieht […]“ (Lotze, *Logik III* § 308).

Diese Argumentation erinnert an Sigwart: Die *Feststellung* von Wahrheit als Übereinstimmung von *intellectus* und *res* impliziert die Erkenntnis einer von unseren Vorstellungen unabhängigen Wirklichkeit. Das sei aber unmöglich, weil das Erkennen selbst nur mittels mentaler Repräsentationen geleistet werde. Wirklichkeit und Vorstellung können demnach nicht, wie von der Tradition gefordert, verglichen werden, weil die Wirklichkeit uns nur als Vorstellung gegeben ist. Anders als Sigwart oder der späte Brentano zieht sich Lotze aber nicht auf Evidenz als intrinsische Qualität wahrer Urteile zurück, sondern formuliert eine kohärentistische Konzeption, bei der sich die Wahrheit von Urteilsinhalten danach richtet, ob sie „nach den allgemeinen Gesetzen unseres Denkens beurtheilt im Einklang mit allen übrigen Bestandtheilen derselben Erkenntniß sind“ (Lotze, *Logik III* § 308) – wie auch immer es sich unabhängig von der Erkenntnis verhalten mag, worüber sich Lotze keine Meinung zutraut.

Wie kann es sein, dass Urteile nur durch ihren „Einklang“ mit anderen Urteilen wahr sind – und doch niemals von den Tatsachen sollen abweichen können? Im *Mikrokosmos* postuliert Lotze in einem spätidealistischen Überschwang noch eine Art prästabilierte Harmonie zwischen den Gesetzen der Geltung und des Seins, so dass nach ihnen Urteilsinhalte und Tatsachen, mithin „die ganze Wirklichkeit in sich selbst zusammen[hängen]“ (Lotze, *Mikrokosmos III* 202ff.) würde. Dieser Optimismus weicht in der *Logik* von 1874 einer skeptischen Ernüchterung. Ratlos steht Lotze nun vor der Kluft, die sich ihm zwischen geltenden Wahrheiten und realen Dingen auftut, und konstatiert, dass es geltende Wahrheiten gebe, „die nicht selber sind, wie die Dinge, und die doch das Verhalten der Dinge beherrschen, dies ist doch für den Sinn, der sich darein vertieft, ein Abgrund von Wunderbarkeit“ (Lotze, *Logik III* § 320). Die Entkoppelung der geltenden Urteilsinhalte von den existierenden Dingen, den Tatsachen, bestärkt nur seine skeptische Grundhaltung.

Wie Sigwart und Brentano opfert auch Lotze die realistische Intuition, um damit der verlangten epistemischen Dimension des Wahrheitsbegriffs gerecht zu werden. Denn wieder gilt: Würde man nicht verlangen, Wahrheit müsse immer auch erkannt werden können, dann läge weder in der Mittelbarkeit unseres Wissens noch in der ontologischen Differenz von Urteilsinhalten und Tatsachen eine Schwierigkeit für den Wahrheitsbegriff. So aber wird auch bei Lotze die realistische Intuition aufgerieben.

Unter dem Eindruck der kopernikanischen Wende sahen sich auch neukantianische Philosophen zu einem kohärentistischen Wahrheitsbegriff genötigt.[73] Wilhelm Windelband, den Heidegger gerade wegen dessen Lotze-Rezeption scharf attackiert (vgl. *L* 82–4), sucht sich in seiner programmatischen Schrift *Was ist Philosophie?* von den Psychologisten dadurch abzugrenzen, dass er den normativen Charakter unserer Wahrheitsansprüche hervorhebt. Windelband behauptet, „daß gegenüber diesen Notwendigkeiten des naturgesetzlich sich vollziehenden Fürwahrhaltens es eine absolute Wertbestimmung gibt, wonach über wahr und falsch entschieden werden soll, gleichgiltig ob das geschieht oder nicht" (Windelband, *Philosophie* 37). Bei der Reflexion über diese Werte stießen wir „auf ein normales Bewußtsein, dessen Wesen für uns darin besteht, daß wir überzeugt sind, es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewußtseins wirklich ist" (Windelband, *Philosophie* 44). Dieses Normalbewusstsein könne nicht empirisch begründet werden; man müsse „darauf vertrauen, daß in jedem, der sich ernstlich besinnt, das normale Bewußtsein mit unmittelbarer Evidenz sich in ihrer Anerkennung geltend machen wird" (Windelband, *Philosophie* 45). Einerseits will sich Windelband also von den Psychologisten abheben, indem er betont, dass wahre Urteile auch dann wahr sind, wenn jedermann sie für falsch hält. Die Wahrheit von Urteilen ist für Windelband unabhängig von jeglicher Erkenntnis davon. Doch soll sich die Urteilswahrheit nicht an den Tatsachen entscheiden, sondern an einem idealen ‚Normalbewusstsein', das gewissermaßen irrtumsfrei urteilt. Dass Windelband wieder die Evidenz zur Hilfe nimmt, wenn es darum geht, wie das empirische zum normalen Bewusstsein findet, kann kaum zufrieden stellen.

Wenn das Normalbewusstsein nicht einfach dadurch bestimmt sein kann, dass es wahr urteilt, *weil* es so urteilt, wie es sich verhält (dann bräuchte Windelband es freilich nicht erst einzuführen), bleibt offen, *wieso* ausgerechnet sein Urteil den Standard des richtigen Urteilens stellen soll. Deshalb scheint es nur konsequent, wenn etwa Georg Simmel, neukantianisch geprägt, diese Wahrheitskonzeption auf einen radikalen Pragmatismus zuspitzt. Simmel zufolge gibt es „gar keine theoretisch gültige ‚Wahrheit', auf Grund deren wir dann zweckdienlich handeln; sondern wir nennen diejenigen Vorstellungen wahr, die sich als

73 Vgl. zur Rolle der Neukantianer für Heideggers Entwicklung Käufer, *Logic* 464f. und Stolzenberg, *Ursprung* 259ff.

Motive des zweckmässigen, lebensfördernden Handelns erwiesen haben“ (Simmel, *Selectionslehre* 64). Wahrheit, zumindest im Hinblick auf „die Grundlagen und das Ganze der Vorstellungswelt“ (Simmel, *Selectionslehre* 68) definiert er dann ohne Umschweife als „diejenige Qualität der Vorstellungen, welche dieselben zur Ursache des günstigen Handelns machte“ (Simmel, *Selectionslehre* 64). Diese extreme Naturalisierung des Wahrheitskonzepts lag gewiss nicht in der Absicht von Sigwart, Lotze und anderen, aber sie kann doch als natürliche Fortentwicklung ihrer theoretischen Ansätze bezeichnet werden. In dem Maße, in dem die Wirklichkeit als Korrektiv unserer Meinungen – ob im Einzelnen oder im Ganzen betrachtet – aufgegeben wird, liegt es nahe, nach anderen Kriterien zu suchen. Besonders drängend wird das Problem für eine kohärentistische Position: Die Richtigkeit einer einzelnen Meinung kann danach in ihrem Zusammenstimmen mit den anderen Meinungen einer Person verstanden werden – worin soll aber die Richtigkeit des Meinungsganzen liegen, wenn ihr keine von unseren Meinungen unabhängige Realität gegenüberstehen kann? Windelbands Berufung auf ein idealisiertes „Normaldenken“ als Standard riecht in dieser dialektischen Lage nach *deus ex machina* und kann kritisch und empirisch gesinnte Geister kaum beruhigen.

Die bislang vorgestellten Einwände gegen die Korrespondenztheorie bestreiten, dass es überhaupt eine von unseren mentalen Repräsentationen unabhängige Realität gibt, wie die realistische Intuition dem traditionellen Wahrheitsbegriff eingibt. Brentano geht davon aus, dass Wahrheitsträger und Wahrmacher durch ihren fundamental verschiedenen ontologischen Status voneinander geschieden sind. In jedem Fall aber, das behaupten alle Kritiker, könnten wir prinzipiell nicht *erkennen*, ob eine Übereinstimmung von Urteil und Tatsachen vorliegt. Der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff sei deshalb unhaltbar. Alternativ werden entweder intrinsische Wahrheitsbegriffe, die ganz ohne Relation zu einem Wahrmacher auskommen, oder kohärentistische Positionen – mit rationalistischem oder naturalistischem Einschlag – verfolgt, die auf einer Relation von problemlos erkennbaren Vorstellungen, Urteilen bzw. ihren Inhalten basieren. Die realistische Intuition einer von unseren Urteilen unabhängigen Wirklichkeit als Korrektiv unserer Meinungen wird fallen gelassen.

Diese Einwände können freilich überhaupt nur gelten, wenn man – was heute von den wenigstens zugestanden wird – annimmt, dass ein Urteil bzw. eine Aussage nur dann wahr oder falsch sein kann, wenn wir ihren Wahrheitswert wenigstens grundsätzlich festzustellen vermögen. Verweigert man sich einer solchen epistemischen Verengung, verliert auch die vermeintliche Kluft zwischen Urteil und Wirklichkeit ihren Schrecken. Denn in diesem Fall ließe sich durchaus daran festhalten, dass ein wahres Urteil oder sein Gehalt mit einer von uns unabhängigen Wirklichkeit übereinstimmen muss – auch wenn wir diese Übereinstimmung niemals feststellen würden, weil uns der Zugang zur Realität fehlt. Ob Brentano oder die Psychologisten, ob Lotze oder die Neukantianer, alle be-

greifen die von der Korrespondenztheorie gefasste Beziehung von Urteil und Wirklichkeit als epistemische Relation – und bestreiten dann aus unterschiedlichen Motiven die Möglichkeit einer entsprechenden Erkenntnis.

Husserls Vermittlung

Die Bedeutung eines realistischen Wahrheitsverständnisses lernte Heidegger durch Edmund Husserl und vielleicht auch Bernard Bolzano (*L* 86f.). Diesen beiden ging es um eine Aussöhnung mit der traditionellen Korrespondenztheorie. Damit standen sie gegen die weitgehend skeptisch eingestellte Mehrheit des akademischen Publikums ihrer Zeit. Bolzano, ein Außenseiter der philosophischen Debatte, dessen Schriften schon zu seinen Lebzeiten kaum rezipiert wurden, suchte bereits 1837 in seiner *Wissenschaftslehre* das Konzept einer „Wahrheit an sich" zu etablieren, worunter er „jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgendjemand wirklich gedacht und ausgesprochen sei oder nicht," verstanden wissen wollte (Bolzano, *Wissenschaftslehre* 112). Und selbst wenn man Gott wegen seiner Allwissenheit – Bolzano hatte in Prag einen Lehrstuhl für katholische Theologie inne – zugestehen müsse, alle wahren Sätze auch zu wissen, so sei „doch der Begriff einer Wahrheit an sich von dem einer erkannten Wahrheit, oder (wie man auch sagt) eines Erkenntnisses sehr wohl zu unterscheiden" (Bolzano, *Wissenschaftslehre* 114). Es liegt für ihn also nicht im *Begriff* der Wahrheit, dass man sie muss erkennen können. Träger der Wahrheit in diesem Sinne sollen eben jene „Sätze an sich" sein, deren Wahrheitswert feststeht, gleichgültig, „ob sie von irgendjemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden" (Bolzano, *Wissenschaftslehre* 77) sind. Demnach hängt die Wahrheit unserer Aussagen an einer von unseren Einstellungen und Meinungen unabhängig bestehenden Wirklichkeit; und jene Aussagen sind wahr oder falsch ganz unabhängig davon, ob wir sie als solche erkennen oder nicht. Eine solche Position, welche der Korrespondenztheorie und unserer gewöhnlichen realistischen Intuition gerecht wird, blieb im 19. Jahrhundert am Rande der akademischen Diskussion.

Mehr Aufsehen hat dagegen Husserls Versuch erregt, in seinen *Logischen Untersuchungen* die verschiedenen Enden der Wahrheitsdebatte zu verknüpfen. Dabei will er nicht nur die psychologistische Fixierung auf psychische und überhaupt empirische Vorgänge überwinden, sondern zugleich den traditionellen Wahrheitsbegriff restaurieren. Er übernimmt dazu den auch für die Psychologisten so zentralen Begriff der Evidenz, weist ihm aber in Anlehnung an Brentano lediglich die gewissermaßen ‚subjektive' Seite des Wahrheitsbegriffs zu. Den Begriff oder die „Idee" der Wahrheit bezeichnet Husserl nämlich als „objektives Korrelat" (Husserl, *LU II.2* 122) eines subjektiven Evidenzerlebnisses, das wie-

derum nichts anderes sei als „ein Bewußtsein originärer Gegebenheit“ (Husserl, *LU I* 190). Evidenz fungiert also gewissermaßen nur als eine psychische Begleiterscheinung der Wahrheitsrelation. Diese bestimmt Husserl ganz konventionell als „*Zusammenstimmung* zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen, das sie meint, zwischen dem aktuellen *Sinn der Aussage* und dem selbst gegebenen *Sachverhalt*“ (*LU I* 190). Wahrheit ist dabei streng genommen nur die „Idee“ einer solchen Korrespondenz, die nicht anders denn als Evidenz erlebt wird.[74]

Entscheidend für Husserl ist, dass Evidenz als Identifizierungsakt verstanden wird, bei dem wir *erkennen*, „wie in der Anschauung dasselbe Gegenständliche intuitiv vergegenwärtigt ist, welches im symbolischen Akte ‚bloß gedacht‘ war“ (Husserl, *LU II.2* 32).[75] Es treten also, darauf legt Husserl großen Wert, nicht Vorstellungen, Gedanken etc. mit Dingen, Sachverhalten usf. in Beziehung, sondern vermittelt werden zwei Arten intentionaler Akte: signitive oder solche des Meinens und intuitive bzw. Anschauungsakte (Husserl, *LU II.2* 25). Wenn also Erdmann, Lotze und andere meinen, dass die Korrespondenztheorie gerade scheitern müsse, weil wir immer nur mentale Repräsentationen miteinander vergleichen würden und nie Zugriff auf eine von solchen Repräsentationen unabhängige Außenwelt haben könnten, so dreht Husserl den Spieß um – ohne freilich die Ausgangsposition zu verändern. Wir erleben demnach Wahrheit als das Zusammenpassen intentionaler Akte, als Erfüllung eines irgendwie danach verlangenden Meinens. Doch die *Idee* von Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung von Aussage und Tatsache ist davon ganz unbenommen. Die Wirklichkeit reguliert unser Evidenzerleben, insofern wir die Identifizierung nur leisten können, weil wir den signitiven und den intuitiven Akt als komplementäre Gegebenheitsweisen ein und desselben Objekts, auf das sich beide Akte beziehen, auffassen. Und daraus gewinnt auch unsere Idee der Wahrheit ihre Objektivität.

Das klingt nach Begriffsschieberei, und man fragt sich, ob Husserl der realistischen Intuition der Korrespondenztheorie wirklich gerecht wird. Vielen seiner Zeitgenossen blieb die Subtilität seiner Konzeption jedenfalls verborgen. So bemerkt Wundt kritisch, dass ein Satz für Husserl nur dann evident sei, wenn ein Urteilender ihn als solchen auszeichne, und schließt daraus: „Ich kann nicht fin-

---

74 Husserls Ansatz in den *Logischen Untersuchungen* erlaubt, auch nicht-propositionale Wahrheitsträger, ἀσύνθετα oder nicht-propositionale intentionale Bedeutungen, einzuführen, vgl. Husserl, *LU II.2* 44f. und dazu Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 97. Denn für Husserl ist nicht die propositionale Struktur des Wahrheitsträgers der Erklärungsgrund für seine Wahrheitsfähigkeit, sondern der intentionale Gegenstandsbezug. Wenn es, wie Husserl glaubt, intentionale Bezüge auf Einfaches gibt, dann können diese auch wahr oder falsch sein. Genau diese Verschiebung muss Heidegger attraktiv erscheinen, selbst wenn er – ausgehend von der Als-Struktur der Auslegung an der Propositionalität der Wahrheitsträger festhält.

75 Vgl. dazu Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 47.

den, dass diese ‚Auszeichnung' besser ist als das ‚Evidenzgefühl', dessen sich Sigwart und andere psychologistisch gerichtete Logiker bedienen, oder dass sie weniger psychologistisch ist" (Wundt, *Psychologismus* 611). Wundt verkennt freilich Husserls eigentliche Pointe: Evidenz gibt, anders als für Sigwart, nicht den Begriff der Urteilswahrheit, sondern bezeichnet nur deren *Erlebnis*, aufgrund dessen wir uns eine Idee von Wahrheit bilden können. Unplausibel fand man auf Seiten der Psychologisten aber weniger Husserls eigentliche Wahrheitskonzeption als vielmehr die Auszeichnung idealer semantischer Einheiten, der Urteilsinhalte als Träger der Wahrheit.[76] Die Einführung idealer Träger von Wahrheit oder Falschheit – dem Satzsinn bzw. Urteilsgehalt – dient Husserl dazu, den Wahrheitsbegriff aus einer erkenntnistheoretischen Fragestellung zu lösen. Wahrheit wird bei Husserl zu einem semantischen bzw. logischen Problem, das nicht in einem herkömmlichen Sinne empirisch zu lösen ist – sondern durch eine phänomenologische Besinnung auf unser eigenes Mentales und die Bedeutungen, die wir intendieren. Während Husserl derart dem skeptischen Einwand gegen die Korrespondenztheorie ausweicht, kehrt die Frage nach dem besonderen Wirklichkeitsbezug wahrer Urteile bei ihm in veränderter Form wieder. Denn auch bei Husserl besteht Wahrheit letztlich nur im *Verhältnis zweier mentaler Repräsentationen* zueinander: der Inhalte eines Meinens und Anschauens. Zu einem ernst zu nehmenden Realismus im Sinne einer Gegenüberstellung von Urteil und Wirklichkeit, wie man ihn bei Bolzano findet, mochte sich Husserl – im Geiste des methodischen Solipsismus – nicht durchringen.

Heideggers Problemstellung im Horizont der Zeit

Welche Aufgaben hinterlässt diese Diskussion dem frühen Heidegger, der – im Zuge seines zeitweiligen Projekts einer „philosophierenden Logik" (*L* 17) – zuerst Anfang der 1920er Jahre auf die „Frage nach der Wahrheit" (so der Titel der Vorlesung von 1925/26) stößt? Die akademische Mehrheit glaubte, einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff nicht mehr halten zu können, und ersetzte ihn durch intrinsische, kohärentistische oder pragmatistische Modelle. Zwei Ideen motivieren diese Entwicklung: *erstens*, ein verbreiteter Skeptizismus gegenüber einer von unseren Meinungen und Einstellungen unabhängigen Außenwelt; *zweitens*, die mehr oder weniger offen ausgesprochene Überzeugung, dass Wahrheit nur dann ein sinnvoller Begriff ist, wenn wir die Wahrheit oder Falschheit unserer Urteile stets prinzipiell erkennen können. Dazu kommt das methodische Problem, ob und wie ein Wahrheitsbegriff adäquat zu begründen sei. Dem Beharren der Psychologisten auf einem der – empirischen – Anschauung zugänglichen und der wissenschaftlichen Forschung abgeschauten Begriffs-

76 Vgl. oben S. 42.

gehalt können sich nur wenige entziehen. Auf diese Weise wird Wahrheit auf Erkennbarkeit verengt und diese dann als Erkenntnis einer von uns hinreichend unabhängigen Wirklichkeit grundsätzlich in Zweifel gezogen. So wird dem Begriff der Wahrheit gleichsam der realistische Zahn gezogen: Übereinstimmung findet bestenfalls noch zwischen mentalen Repräsentationen statt. Der besondere Wirklichkeitsbezug wahrer Urteile wird unerklärbar.

Heidegger teilt die zentrale Voraussetzung dieser Kritik am traditionellen Wahrheitsbegriff nicht: Für ihn ist die Wirklichkeit nicht etwas, das uns lediglich durch mentale Repräsentationen vermittelt würde. Ein cartesianischer Skeptizismus, der die Gewissheit mentaler Inhalte gegen die Fragwürdigkeit der empirischen Realität ausspielt, scheint ihm deshalb ein „Pseudoproblem“ (*AdL* 191). Heidegger beansprucht für sich auch, er stimme „im Resultat – gleichsam doxographisch – mit der These des Realismus überein“ (*SuZ* 207). Die kohärentistische Aufweichung der realistischen Intuition durch seine Zeitgenossen kritisiert er nachdrücklich: Die Wahrheitsrelation betreffe keinesfalls mentale Repräsentationen, weder „psychologische Vorgänge“ noch irgendein „‚Bild‘ von dem realen Ding“ (*SuZ* 217). Sie meine stets eine Beziehung zwischen einer Aussage und dem „seienden Ding selbst“ (*SuZ* 218), auf das sie sich bezieht. Alles andere, so Heidegger, „verfälscht den phänomenalen Tatbestand dessen, worüber ausgesagt wird“ (*SuZ* 218). In der Wahrheitsrelation „werden nicht Vorstellungen verglichen, weder unter sich, noch in *Beziehung* auf das reale Ding. Zur Ausweisung steht nicht eine Übereinstimmung von Erkennen und Gegenstand oder gar von Psychischem und Physischen, aber auch nicht eine solche zwischen ‚Bewußtseinsinhalten‘ unter sich“ (*SuZ* 218). Weder Wahrheitsträger noch Wahrmacher sind für Heidegger mentale Repräsentationen.[77] Die neukantianischen Analysen verfehlen daher ebenso wie Husserl das Alltagsphänomen wahrer Behauptungen, die durch Tatsachen bestätigt werden.[78]

Wird der propositionale Wahrheitsträger aus einer strikten Dichotomie von Akt und Inhalt verstanden, verstellt man das komplexe Phänomen der Aussage, die immer zugleich Akt und Inhalt ist. Und wenn man Wirklichkeit hinter einem cartesianischen Schleier mentaler Repräsentationen verbirgt, steht man nur noch vor der Alternative, die Wahrheitsrelation (wie die Psychologisten) ganz aufzugeben oder (wie die Neukantianer und Husserl) in eine Beziehung von Vorstellungen zu verbiegen. Beide Optionen verfehlen unsere realistische Intuition ebenso wie den phänomenalen Bestand: Eine Aussage ist genau dann wahr, wenn es sich tatsächlich so verhält, wie sie sagt. Heidegger drängt diese Überlegungen zu dem Einwand zusammen, dass mit den begrifflichen Ressourcen der zeitgenössischen Dichotomien von real/ideal, Wert/Tatsache usf. die Wahr-

77 Heideggers Kritik wird deutlicher, wenn sein eigener, konstruktiver Ansatz sich abzeichnet, vgl. die ausführliche Erörterung unten S. 131ff.

78 Vgl. Wrathall, *Correspondence* 74.

heitsrelation selbst als Beziehung zwischen Aussage und Wirklichkeit überhaupt nicht charakterisiert werden könne. Damit wendet er sich

> gegen einen verkehrten Absolutismus und Dogmatismus des Wahrheitsbegriffs, der darin seinen Grund hat, daß man das Phänomen der Wahrheit äußerlich als Bestimmung des Subjekts oder des Objekts nimmt oder, wenn beides nicht geht, als irgendein drittes Reich des Sinnes. (*GdP* 316)

Wahrheit qualifiziert nicht gleichsam extern bestimmte Entitäten, wie etwa die Farbe rot eine Rose – dabei ist es nach Heideggers Ansicht gleich, wie diese Entitäten in der ideal/real-Matrix bestimmt werden.[79] Vielmehr müsse die Übereinstimmungsbeziehung, unserer realistischen Intuition folgend, „einen Zusammenhang zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realen Ding, *worüber* geurteilt wird" (*SuZ* 216) meinen. Dieser „Zusammenhang" verweist auf eine intentionale Bezugsleistung des Daseins: Wahrheit qualifiziert diese Leistung als spezifischen Wirklichkeitsbezug.[80] Erst durch diesen Neuansatz können die Aporien der ideal/real-Dichotomie überwunden werden, etwa die Frage: „ist das Übereinstimmen seiner Seinsart nach real oder ideal oder keines von beiden?" (*SuZ* 216) Heidegger hält eine solche Problemstellung für eine „Verkehrung der Frage schon im Ansatz" (*SuZ* 217). Die Wurzel dieses Scheinproblems liege in der „ontologisch ungeklärten Trennung des Realen und Idealen" (*SuZ* 217), weil gerade dadurch der Wirklichkeitsbezug als intentionale Leistung des Daseins unter die Räder gerät. Damit weist er nicht die Korrespondenztheorie, nicht die Tradition oder unsere realistische Intuition zurück, sondern die Großkonzepte seiner Zeit, die keine Möglichkeit mehr lassen, die Wahrheitsbeziehung realistisch zu erklären:

> Man nehme die Kluft [zwischen Realem und Idealem; Ch. M.] und ziehe die Brücke, das ist ungefähr so schlau, wie die übliche Anweisung, man nehme ein Loch und mache darum Stahl, um ein Kanonenrohr herzustellen. Und vielleicht liegt auch in dieser nichts sagenden Problemstellung der Grund, daß der verständige Psychologismus noch nie zugegeben hat, er sei widerlegt, weil er sich mit Recht darauf berufen kann, daß mit dieser fast chemisch anmutenden Zerfällung des lebendigen Denkens und Erkennens nichts

79 Vgl. *L* 164.

80 Dermot Moran unterschätzt diese Innovation Heideggers, wenn er in seiner Verteidigung Husserls zu dem Schluss kommt, Heidegger „is doing no more than repeating Husserl's central concern, though he ist stressing the *being* of the relation, its ‚subsistence' (*Bestand* […]), rather than its structural characteristics, as in Husserl" (Moran, *Critique* 48). Heidegger bezweifelt doch gerade die Aussagekraft der Bestandskategorie für die Erklärung der Wahrheitsrelation, vgl. *SuZ* 216 – und er glaubt, dass auch Husserls Modell, vielleicht entgegen dessen Intentionen, keine andere ontologische Charakterisierung erlaube. Wenn Heidegger dagegen nach einer angemessenen ontologischen „Fundierung" (*SuZ* 214) der Wahrheitsbeziehung sucht, dann ist dies für ihn unweigerlich an eine Analyse unserer alltäglichen Verwendung der Wahrheitsprädikate gebunden, die ihn zum Phänomen der Referenz als einer intentionalen Leistung führt, vgl. unten S. 95ff.

> wesentliches gewonnen sei, gerade für das Verständnis des Wirklichsten, des lebendigen Denkens selbst, des Lebens als Erkennen. (*L* 92)

Dies trifft nicht nur die Gegner der Tradition. Auch die traditionelle Abbildtheorie stellt mentale Repräsentationen und Realität gegenüber.[81] Das beiden Lagern gemeinsame Problem besteht nach Heideggers Ansicht darin, dass das „beliebte Argument gegen die adaequatio, der Hinweis auf ihre Überflüssigkeit bzw. Unmöglichkeit, […] auf der Voraussetzung [beruht], die Übereinstimmung der Aussage müßte allererst die Subjekt-Objekt-Beziehung herstellen“ (*AdL* 158). Diese Voraussetzung muss der Abbildtheoretiker verteidigen gegen die Angriffe von Heideggers Zeitgenossen – und diese Voraussetzung ist, zumal vor einem cartesianischen Hintergrund, verfehlt. Tatsächlich sei dies, so Heidegger, nicht die Aufgabe einer Übereinstimmung verschiedener propositionaler Inhalte oder gar einer Abbildung idealer Repräsentationen auf die Wirklichkeit, sondern werde durch den spezifischen, intentional erklärbaren Wirklichkeitsbezug der Aussage geleistet; diese sei nur deshalb „in ihrem Aussagegehalt an das Worüber angemessen, weil dieses Seiende schon irgend enthüllt ist“ (*AdL* 158) – nämlich in der Referenzbeziehung. Der Ausgangspunkt für eine Erklärung der Wahrheitsrelation muss daher nicht in der Übereinstimmung gesucht werden, sondern im Wirklichkeitsbezug, der die Übereinstimmung erst verständlich machen kann. Heideggers Kritik sucht, den gemeinsamen Boden der Abbildtheorie *und* ihrer Kritiker zu überwinden – und ergreift dabei die Möglichkeit, die realistische Intuition des traditionellen Wahrheitsbegriffs zu restaurieren.

Eine Voraussetzung teilt Heidegger allerdings mit Windelband, Husserl und anderen: Die Relation von Wahrheitsträger und Wahrmacher muss in irgendeiner Weise für unsere epistemischen Einstellungen – für das „lebendige Denken“ – relevant werden können. Das Bild vom lebendigen Denken impliziert auch, dass Erkenntnis sich nicht an Sätzen zeigt, sondern phänomenal an spezifische intentionale Einstellungen gebunden ist. Eine Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs darf sich deshalb auch nicht auf eine in Heideggers Augen formale Analyse der Satzstruktur beschränken, sondern muss auf eine lebendige Praxis von Wahrheitszuschreibungen rekurrieren.[82] Nur deshalb stellt der Skeptizismus auch ein Problem für den traditionellen Wahrheitsbegriff dar. Denn ein hartnäckiger Vertreter der Abbildtheorie könnte durchaus die cartesianischen Zweifel ihrer Kritiker teilen, aber daraus lediglich folgern, dass wir niemals *wissen* können, ob ein Urteil wahr oder falsch ist. Trotzdem, so könnte er behaupten, sei dieses Urteil entweder wahr oder falsch – je nach dem, wie es sich in der uns epistemisch ungewissen Wirklichkeit verhält. Fatal für eine Theorie der Wahrheit wird dieses

81 Vgl. zu Heideggers Kritik auch Rorty, *Pragmatisten* 4f.

82 Vgl. dagegen die Diagnose von Harrison, *Tradition* 122; tatsächlich trifft Heideggers Formalismusvorwurf, anders als Harrison glaubt, nicht die Unentschiedenheit der Abbildtheorie in der Realismusfrage, sondern ihre phänomenale Unausgewiesenheit, ihre mangelnde Rückbindung an das Sein – der praktischen Lebensführung – des Daseins.

Zugeständnis erst dann, wenn zugleich verlangt wird, dass wahre bzw. falsche Aussagen prinzipiell als solche erkennbar sein müssen. Die Kritiker der traditionellen Wahrheitstheorie in Heideggers Umfeld gehen von einer solchen Bedingung aus. Und auch Heidegger scheint sie zu akzeptieren. Auf die Position des hartnäckigen Abbildtheoretikers will er sich jedenfalls nicht zurückziehen – dann würden auch seine Argumente gegen dessen Kritiker ins Leere laufen. So scheint es nur konsequent, wenn Heidegger erklärt, dass „die Aufklärung der Seinsart des Erkennens selbst unumgänglich" für eine Theorie der Wahrheit sei, und sich vornimmt, das „Phänomen der Wahrheit, das die Erkenntnis charakterisiert, in den Blick zu bringen" (*SuZ* 217). Wie wir gesehen haben, ist dieser Ansatz zu jener Zeit keineswegs originell – auch wenn er zumeist nur als implizite Voraussetzung kritischer Einwände gegen die Korrespondenztheorie auftritt.

Allerdings, und das ist mit Blick auf neuere Diskussionen bedeutsam, verlangt Heidegger (wie Husserl) keineswegs einen *begrifflichen* Zusammenhang zwischen Wahrheit und Erkenntnis. Er fordert lediglich, dass die Wahrheitsrelation „im phänomenalen Zusammenhang" des Erkennens „sichtbar" werden müsse (*SuZ* 217). Damit wird Wahrheit nicht auf eine epistemische Qualität oder ein entsprechendes Evidenzerlebnis reduziert.[83] Doch der Wahrheitsbegriff soll nicht lediglich stipuliert, sondern auf bekannte Alltagsphänomene – die lebendige Praxis des Urteilens – anwendbar sein. Eine Konzeption, die sich als irrelevant für epistemische Kontexte herausstellt, in denen es um die Bewertung und Korrektur unserer Einstellungen geht, schließt Heidegger von vorne herein aus. Dieses Kriterium impliziert nicht, dass die Wahrheit oder Falschheit *jeder* Aussage *stets* erkennbar sein muss – jedoch darf nicht die Wahrheit oder Falschheit *aller* Aussagen prinzipiell *un*erkennbar bleiben. Genau das wäre die Konsequenz aus den skeptischen Szenarien, die Heidegger ablehnt – und dies ist auch der Preis, den der hartnäckige Abbildtheoretiker unter den Bedingungen dieser Szenarien zahlen muss. Ein solcher Wahrheitsbegriff hat nach Heideggers Auffassung keinerlei Bezug zu den Phänomenen, die eigentlich erklärt werden sollen: Wir bewerten unsere Überzeugungen hinsichtlich der tatsächlichen Verhältnisse, wir werden darin bestärkt oder zu einer Korrektur veranlasst. Nur ein Wahrheitsbegriff, der sich auf solche Kontexte anwenden lässt, das zeigte sich auch schon bei seiner Kritik am propositionalen Wahrheitsmodell, hat für Heidegger explanatorischen Wert. Aussagenwahrheit charakterisiert wesentlich ein besonderes Verhältnis zu einer von uns unabhängigen Wirklichkeit – und daher ergibt sich für Heidegger die Notwendigkeit, diese Relation in einer Weise zu klären, die sie weder trivialisiert (indem über die Wirklichkeit nicht mehr

83 Vgl. Wrathall, *Essence* 245 und Pietersma, *Theory* 219f.; allerdings sieht Heidegger dennoch, und auf diese Differenzierung verzichtet Pietersma, einen *methodischen* Zusammenhang von Wahrheit und Erkenntnis, vgl. dazu unten S. 153ff.

gesagt wird, als dass sie Aussagen darüber bewahrheitet) noch kohärentistisch transformiert (zu einer Beziehung zwischen mentalen Repräsentationen).

Heidegger stellt sich, dies wird im Folgenden zu zeigen sein, gegen den Trend seiner Zeit die Aufgabe, Aussagenwahrheit aus einem robusten Wirklichkeitsbezug zu rekonstruieren.[84] Dazu gehört, den Wahrmacher nicht lediglich als Gegenstück propositionaler Inhalte zu verstehen: Was eine Aussage wahr macht, darf nicht ausschließlich über ihre linguistische oder mentale Repräsentation spezifiziert sein. Denn die bloße Zuordnung gegebenfalls isomorpher Aussagen und Sachverhalte erklärt nicht unsere realistische Intuition, dass wahre Aussagen wahr sind, weil sie sagen, wie es sich tatsächlich, unabhängig von uns verhält. Vielmehr würde, dies zeigt die neuere Diskussion, die Wahrheitsbeziehung trivialisiert und geriete in einen Zirkel, der den systematischen Ort des Wahrheitsbegriffs selbst in Frage stellte. Um Aussagenwahrheit als einen besonders qualifizierten Bezug zur Realität zu erklären, muss der Wahrmacher als Teil einer von unseren relevanten Einstellungen und Überzeugungen unabhängigen Wirklichkeit begriffen werden. Die Realität darf dabei unserem Zugriff nicht durch falsche metaphysische Gräben, wie dem zwischen idealen Inhalten und realen Tatsachen bzw. Akten, entrückt sein, denn dann hätte der gesuchte Wahrheitsbegriff keinerlei Relevanz für alltägliche epistemische Kontexte. An einer solchen Bedeutung des Wahrheitsbegriffs will Heidegger jedoch festhalten, so wird im nächsten Kapitel zu zeigen sein, weil er in einer epistemischen Praxis aus behauptetem Wissensanspruch und dessen Überprüfung die phänomenale Basis seiner Rekonstruktion erblickt. Nur phänomenale Adäquatheit, d. h. die Relevanz für eine Praxis der Wahrheitszuschreibung, und ontologische Transparenz, d. h. der Rekurs auf das „Zu-sein“ bzw. die intentionale Leistung des Daseins, können nach Heideggers Ansicht dazu beitragen, die von ihm nicht zu Unrecht empfundene Sackgasse der Wahrheitsdebatte seiner Zeit zu überwinden. Systematisch verlangt dies einen Ausgleich zwischen dem Anspruch auf eine besondere epistemische Relevanz des Wahrheitsbegriffs und unserer realistischen Intuition – und der Schlüssel dazu läge dann gerade darin, dies indizieren Heideggers frühe Ansätze, nicht Wahrheit aus einer repräsentationalen Interpretation von Übereinstimmung als Abbildung zu verstehen, sondern diese Übereinstimmung selbst wiederum zu erklären aus der intentionalen Bezugnahme des Daseins auf Seiendes. Die Erklärungsfolge wird damit, aus Heideggers Sicht, vom Kopf auf die Füße gestellt: Nicht eine vermeintliche Übereinstimmung oder gar nur Zuordnung wahrer Sätze und Tatsachen erklärt die Wahrheit von Aussagen, sondern aus dem Wirklichkeitsbezug soll erst Wahrheit als Übereinstimmung erklärbar werden. Wie genau Heidegger dies bewerkstelligt, soll nun zu untersuchen sein.

84 Vgl. Dreyfus, *Truth* 154.

Wie sich Wahrheit zeigt

Ontologische Transparenz

Die Versäumnisse, die Heidegger der traditionellen Wahrheitstheorie vorwirft, betreffen nicht ihren eigentlichen Kern: unsere realistische Intuition. Ihr zufolge nennen wir genau solche Aussagen „wahr", die mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Gewiss, Heidegger glaubt, dass wir nicht nur Aussagen „wahr" oder „falsch" nennen können, sondern auch andere Wahrheitsträger. Dies widerspricht aber keineswegs einer wohlverstandenen Rede von wahren als tatsachengetreuen Aussagen. Allerdings stimmt Heidegger mit den zeitgenössischen Kritikern der Tradition darin überein, dass die überlieferte Adäquationsformel unhaltbar ist – jedoch nur unter bestimmten Voraussetzungen, die er selbst nicht teilt. Nur wenn man annimmt, die Übereinstimmung von Aussagen und Tatsachen müsse als „Überbrückung der Kluft zwischen Realem und Idealem" (*L* 92) auftreten, verliert der Wahrheitsbegriff seinen Witz. Begriffe wie „ideal" bzw. „real" eignen sich nach Heideggers Meinung nicht zur Differenzierung von Wahrheitsträger und Wahrmacher. Der von Zeitgenossen favorisierte Ausweg, Wahrheit als Relation epistemologisch und ontologisch gleichartiger Entitäten aufzufassen, wäre bei angemessenen theoretischen Voraussetzungen gar nicht nötig. Aus Heideggers Perspektive erweist sich daher die Konsequenz, mit der die realistische Intuition über Bord geht, als fragwürdig: Sie kann mit einem ontologisch durchsichtigen Wahrheitsbegriff vermieden werden.

Wie ein solcher Begriff konzipiert werden könnte, lässt sich dem Schluss von § 44 a in *Sein und Zeit* entnehmen. Wir erhalten dort keine ausgefeilte Theorie, aber wir erfahren, wie eine Konzeption beschaffen sein müsste, die unsere realistische Intuition mit dem Bedürfnis nach praktischer Relevanz von Wahrheitszuschreibungen versöhnt. Heidegger rekonstruiert den Kerngedanken der Tradition als „vorhandenes Übereinstimmen zweier Vorhandener" (*SuZ* 224) – nämlich von Aussage und Tatsache. Diese Formel wird problematisch, wenn sie im Sinne der Abbildtheorie als bloße Zuordnung entsprechender Realitäts- und Bedeutungssegmente verstanden wird. Denn daraus wird nicht verständlich, warum wir beim Erfassen der Tatsachen irgendwie näher bei der Wirklichkeit sein sollten als beim bloßen Verstehen der Aussagen. Werden Tatsachen nur über den Weg propositionaler Inhalte von Aussagen und damit im Horizont der Zeit als mentale Repräsentationen spezifiziert, dann geht der im Wahrheitsbegriff eigentlich zu erklärende Wirklichkeitsbezug verloren. Dagegen hält Heidegger, dass Wahrheit ebenso wenig als Abbildung konzipiert werden darf, wie Erkenntnis ein Vergleichen propositionaler Inhalte darstellt – jedenfalls, solange

die Idee der Tatsache ontologisch so blass bleibt wie in den Überlegungen seiner Zeitgenossen.

Dass es etwas gibt, das unsere Meinungen und Behauptungen bewahrheitet, versteht Heidegger nicht länger als Zuordnung propositionaler Inhalte oder idealer und realer Struktureinheiten im Sinne einer Abbildtheorie, sondern als Bezug auf ein Seiendes *selbst*. Dessen *Selbst-zeigen* entscheidet über die Wahrheit oder Falschheit unserer Aussagen und erlaubt auch erst eine entsprechende Erkenntnis. Dies Seiende selbst besteht nicht in einem Äquivalent zum propositionalen Gehalt einer Behauptung, es hat nicht die Struktur eines Sachverhalts oder einer Tatsache – vielmehr meint Heidegger damit den Gegenstand, auf den sich eine Aussage mittels ihrer referierenden Ausdrücke bezieht, in der Regel ein Einzelding, dem prädikativ Eigenschaften zugeschrieben werden. Die bloße Existenz des Referenten einer Behauptung kann natürlich nicht erklären, warum sie wahr und nicht falsch ist – doch das ist auch gar nicht Heideggers Absicht. Mit dem Konzept des Selbstzeigens wird kein neues, alternatives Wahrheitskriterium aus der Taufe gehoben, sondern das bestehende ontologisch rekonstruiert. Heidegger fragt nicht, unter welchen Bedingungen eine Aussage wahr und nicht falsch ist, sondern unter welchen Bedingungen wir Aussagen überhaupt mit Realitätssegmenten assoziieren können, die sie entweder wahr oder falsch sein lassen.

Aus der Idee des Selbstzeigens rekonstruiert Heidegger die realistische Intuition der Tradition. Dazu versteht er Tatsachen als eine Weise oder eine Bedingung, unter der sich ein Seiendes als Bezugsgegenstand für wahrheitsfähige Behauptungen gibt. Zugleich verlangt er, dass Seiendes, das als Bezugsgegenstand soll dienen können, sich uns in mehr als nur einer Weise – mithin nicht nur als bewahrheitende Tatsache – geben kann. Und mehr noch: Wenigstens eine dieser Gegebenheitsweisen muss *ursprünglich* sein in dem Sinne, dass das Seiende nicht lediglich mit Hilfe einer Repräsentation oder eines deskriptiven, intentionalen Inhalts greifbar wird. Heideggers Paradigma für solche primären Gegebenheitsweisen sind standardisierte Verwendungsnormen für Gegenstände, d. h. übliche und alltäglich praktizierte Weisen ihres Gebrauchs. Auch wenn Heidegger dazu tendiert, Selbstzeigen an Verwendungsbedingungen eines Gegenstands zu binden, ist eigentlich nur entscheidend, dass der Bezugsgegenstand auch in Kontexten greifbar wird, die ihn nicht nur auf eine propositionale Charakterisierung festlegen. Nimmt man Heideggers non-konzeptualistische Wahrnehmungstheorie hinzu, scheint der Weg frei, auch in der Wahrnehmung eine Form ursprünglicher Dingbegegnung zu sehen, die Heideggers Ansprüche an einen Wahrmacher erfüllen.

Dass wir in wahrheitsfähigen Behauptungen auf ein Seiendes bezogen sind, welches sich uns selbst zeigt oder zeigen kann, ergibt sich für Heidegger aus einer Analyse unseres alltäglichen Umgangs mit Wahrheitsprädikaten: dem geläufigen Phänomen der Wahrheit bzw. der Weise, wie sich Wahrheit und Falsch-

heit im Alltag selbst zeigt. Das Phänomen des Wahrmachers, also des sich selbst zeigenden Seienden, führt Heidegger zur Frage nach den ontologischen Bedingungen des Sichselbstzeigenkönnens. Dabei stellt sich heraus, dass Seiendes nur dann als Bezugsgegenstand wahrheitsfähiger Behauptungen fungieren kann, wenn ihm in einem bestimmten Verhaltenskontext gewisse Bedingungen assoziiert sind, unter denen es als Phänomen auftreten kann. Seiendes, das unsere Aussagen bewahrheitet, zeichnet sich durch Phänomenalität und Kontextualität aus. Die Assoziation von Manifestationsbedingungen, die Heidegger als „Entdecken" und „Auslegung" bezeichnet, beschreibt den ontologischen Charakter des intentionalen Bezugs auf Seiendes, sofern es Behauptungen bewahrheiten kann – sie wirkt damit wie eine seinsrelevante Präsupposition unseres alltäglichen Gebrauchs der Wahrheitsprädikate. Heidegger verwendet seine Analyse der Aussagenwahrheit zugleich als Ausgangspunkt, um einen ontologischen Wahrheitsbegriff im engeren Sinne zu entfalten. Dieser betrifft unseren Bezug nicht auf Seiendes, sondern auf dessen *Seinsweisen*. Dabei denkt Heidegger, im Rahmen seiner existenzial-ontologischen Grundlegung vor allem an das Verhältnis des Daseins zu seiner eigenen Seinsweise, der Existenz, die aufzuklären ein Etappenziel von *Sein und Zeit* darstellt.

Heideggers Analyse missverstanden

Der Charakter von Heideggers Analyse der Aussagenwahrheit ist oft missverstanden worden. Einige Interpreten betrachten seine Überlegungen auf den beiden dicht gedrängten Seiten im zweiten Abschnitt von § 44 a (*SuZ* 227–19) als Revision der traditionellen Wahrheitsüberlegungen. Zwar beschreibt Heidegger seine Darstellung ausdrücklich als Versuch, für den geläufigen Wahrheitsbegriff „ontologische Fundamente freizulegen", von denen her „das *ursprüngliche* Phänomen der Wahrheit" – gemeint ist das Entdecken als impliziter Bezug auf einen Bezugsgegenstand – „sichtbar" werde (*SuZ* 214). Doch gerade die bündige Formel, in der Heidegger das Ergebnis seiner Analyse resümiert: „*Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*" (*SuZ* 218), scheint dem Fundierungsansatz zu widersprechen.[1] Schnell schnürt Heideggers Bemühen dann zu einer simplen epistemischen Wahrheitsdefinition zusammen: Wahr ist, was entdeckt bzw. erkannt wird oder erkannt werden kann. Diese Lesart wird offenbar noch unterstützt durch Heideggers Ankündigung, seine Wahrheitsphänomene „im phänomenalen Zusammenhang der Ausweisung" des „Erkennens als wahres" (*SuZ* 217) aufzuspüren.[2]

So glaubt etwa Lafont nicht nur, dass die Korrespondenztheorie in *Sein und Zeit* ihren realistischen Sinn einbüße (Lafont, *Sprache* 157f.), sondern nimmt

1 Vgl. dazu *GdP* 307, *SuZ* 33 u. *AdL* 160.
2 Vgl. etwa auch *GdP* 297.

Heideggers vermeintlichen Definitionsversuch zum Anlass, ihm einen veritablen Kategorienfehler zu unterstellen. Heidegger unterlaufe den „normativen" Charakter der Wahrheitsprädikate und versuche, Wahrheit durch Kriterien des Fürwahrhaltens – hier kann Lafont nur das Entdecken meinen – zu bestimmen (Lafont, *Sprache* 162). Zumindest „oszilliert" (Lafont, *Sprache* 162) seine Analyse nach ihrer Ansicht zwischen Definition und Angabe von Kriterien.[3] Ein Kategorienfehler liegt jedoch nicht vor, weil eine *Definition* gar nicht zur Debatte steht. Lafonts Kritik stößt daher ins Leere. Wenn keine Definition versucht wird, kann sie Wahrheit weder „faktisch" aufweichen, noch auch nur zwischen normativer und kriterieller Erklärung schwanken.[4] Was auch immer wir nach § 44a in den Händen halten, ist keine begriffliche Bestimmung von Aussagenwahrheit. Und seine Analyse avisiert auch nicht die schleichende Entwertung eines objektiven Korrektivs für unsere Meinungen und Behauptungen. Von einer definitorischen „Entwurzelung der propositionalen Wahrheit und einer Entwertung des diskursiven Denkens" (Habermas, *Diskurs* 182, Hervorh. getilgt) kann also nicht die Rede sein. Im Gegenteil, wir werden im Folgenden sehen, wie Heidegger den realistischen Geist der Tradition gegen den Trend der Zeit zu beleben versucht.

Um Missverständnissen wie von Lafont vorzubeugen, müssen vor allem zwei Aspekte von Heideggers Analyse ins rechte Licht gerückt werden:[5] *Erstens* ist Heideggers Rekurs auf die Seinsart des Erkennens nicht als Übergang zu einer an epistemischen Kriterien orientierten Begriffsbestimmung zu verstehen, sondern als Umgrenzung eines phänomenalen Feldes, in dem wir alltäglich von Wahrheitszuschreibungen Gebrauch machen. *Zweitens* darf Entdeckend-sein weder als notwendige und hinreichende Bedingung für die Wahrheit einer Aussage noch nur als Kriterium für wahre Aussagen gelesen werden – es ist eine *ontologische* Charakterisierung unseres alltäglichen Gebrauchs der Wahrheitsprädikate. Trotz gegenläufiger Konnotationen verschafft uns das Entdecken keinen spezifisch epistemischen Status. Der Begriff beschreibt lediglich die ontologischen Voraussetzungen bestimmter Praktiken und Institutionen, die Heidegger im Kontext des Erkennens lokalisiert: namentlich die Natur und das Vorkommen des Bezugsgegenstands wahrheitsfähiger Behauptungen betreffend. Als Er-

3 Undeutlich bleibt, worin das spezifisch *normative* Moment der Wahrheit bestehen soll. Lafont verweist auf die Verbindlichkeit, die wir wahren Aussagen zuerkennen (Lafont, *Sprache* 165f.). Freilich, die können Aussagen auch gerade besitzen, weil sie allgemein für wahr gehalten werden und wir ihre Wahrheit mit den besten Mitteln festgestellt haben. Jedenfalls ist es kein abwegiges Phänomen, dass wir „Normen" durch Überzeugungen und Verhaltensweisen institutionalisieren – hier einen Fehlschluss vom Sein auf Sollen zu sehen, scheint mir auf einem ganz abwegigen Verständnis von Normativität zu beruhen.

4 Dies gesteht Lafont unter der Hand und gegen ihre Intention sogar ein, wenn sie bemerkt, Heidegger charakterisiere nur notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen für Wahrheit, vgl. Lafont, *Sprache* 180 und dagegen Lafont, *Sprache* 160.

5 Vgl. ähnlich Wrathall, *Essence* 242 u. 245.

gebnis erhalten wir keine Definition oder kriterielle Bestimmung des Wahrheitsbegriffs, sondern werden über ontologische Bedingungen der Wahrheitsfähigkeit propositionaler Wahrheitsträger aufgeklärt. Der traditionelle Wahrheitsbegriff wird damit nicht revidiert, er wird bestenfalls ontologisch transparent und phänomenal fundiert.[6]

Erkennen als methodischer Ausgangspunkt

Heideggers Überlegungen zur Aussagenwahrheit in *Sein und Zeit* § 44 lassen sich in drei Abschnitte unterteilen: Zunächst begründet er knapp sein Vorgehen aus der Diagnose der zeitgenössischen Diskussion (*SuZ* 217), beginnt dann mit einem Beispiel die eigentliche Analyse (*SuZ* 217f.) und komprimiert schließlich deren Ergebnisse in der Formel vom Wahrsein als Entdeckend-sein (*SuZ* 218f.). Der methodische Auftakt resümiert die Kritik an der Wahrheitsdiskussion: „In der Frage der Seinsart der adaequatio bringt der Rückgang auf die Scheidung von Urteilsvollzug und Urteilsgehalt die Erörterung nicht vorwärts" (*SuZ* 217). Daraus folgert Heidegger, dass für eine angemessene Behandlung der Wahrheitsfrage „die Aufklärung der Seinsart des Erkennens unumgänglich" werde (*SuZ* 217). Doch dies soll ausdrücklich nicht in *epistemologischer* Absicht geschehen. Heidegger will ausschließlich „das Phänomen der Wahrheit, das die Erkenntnis charakterisiert, in den Blick bringen" (*SuZ* 217). Warum aber würde es nicht ausreichen, das Wahrheitsphänomen zu beschreiben, das sich in bloßen Behauptungen zeigt – selbst, wenn wir ihren Wahrheitsgehalt nicht kennen? Auf den ersten Blick könnte man meinen, Heidegger wolle Wahrheit nur dann „in den Blick bringen", wenn wir sie zuvor erkannt haben, d. h. die Erkenntnis eines Sachverhalt wäre dann die Bedingung für die Wahrheit einer Aussage, die diesen Sachverhalt ausdrückt.

Heidegger thematisiert Erkenntnis jedoch nicht als vermeintliches Element des Wahrheitsbegriffs, sondern, so Heidegger, weil „im Erkennen selbst die Wahrheit phänomenal ausdrücklich" werde, und zwar eben dann, wenn das Erkennen sich „als wahres ausweist" (*SuZ* 217). Entsprechend werde die Übereinstimmungsrelation „im phänomenalen Zusammenhang der Ausweisung sichtbar" (*SuZ* 217). Analysiert werden also nicht begriffliche Relationen zwischen Wahrheit und Erkenntnis; vielmehr stellt „das Erkennen" einen „phänomenalen Zusammenhang", in dem Wahrheit „phänomenal ausdrücklich" wird. Mit anderen Worten: Bestimmte Tätigkeiten, die Heidegger unter dem Stichwort

6 Vgl. auch Harrison, *Tradition* 124f. sowie, allerdings mit Bezug auf den späteren Aufsatz *Vom Wesen der Wahrheit*, Kockelmans, *Being-true* 149. Die Auseinandersetzung mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff kann mit Charles Guignon als „dialectic" und „diagnosis" (Guignon, *Problem* 68 u. 75f.) beschrieben werden – wesentliche Elemente von Heideggers Methode, vgl. dazu auch unten S. 299ff.

„Erkennen" zusammenfasst, bilden den Kontext, in dem wir dem Phänomen der Wahrheit *zunächst* oder *alltäglich* begegnen. Dieser Kontext umfasst verschiedene Verhaltensweisen, in denen Wahrheit als Übereinstimmung für uns eine Rolle spielt. Die epistemisch relevante *Feststellung* der Wahrheit einer Aussage, ihre *Ausweisung*, bezeugt dabei für Heidegger das *Phänomen* der Wahrheit bzw. die Relevanz unserer Wahrheitszuschreibungen: Ohne Aussagen, die sich tatsächlich einmal als wahr oder falsch *erwiesen* haben, wäre die Praxis, mit der wir bestimmte Äußerungen als wahr oder falsch qualifizieren, gleichsam witzlos – und zwar selbst dann, wenn wir dies ohne epistemische Gründe tun. Das Erkennen kommt also nicht als definitorisches Element eines Begriffs ins Spiel, sondern zu dessen phänomenaler Fundierung.[7]

Es ist genau eine solche Fundierung, die Heidegger in der Debatte seiner Zeit vermisst. Deshalb stellt er den Rekurs auf die „Seinsart des Erkennens" als Ausweg aus dem Patt zwischen immanentistischen und transzendentalistischen Konzepten dar. Dies allein dürfte Heideggers Zeitgenossen aber nicht irritiert haben: Die Überzeugung, dass nur ein auf Erkenntnis gemünzter Wahrheitsbegriff brauchbar sei, war gängig. Wahrheit wurde als epistemologisches Problem diskutiert; die Wahrheitsfrage entschied geradezu über die Natur menschlicher Erkenntnis. Charakteristisch für Heideggers Ansatz ist deshalb nicht, dass Erkenntnis überhaupt eine Rolle bei der Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs spielt. Überraschend ist vielmehr, dass daraus keine Konsequenzen für die begriffliche Definition wahrer Aussagen folgen müssen. Die Funktion des Erkennens in § 44 ist heuristisch: Sie involviert keinen Begriffszusammenhang, sondern betrifft die phänomenale Fundierung der Aussagenwahrheit.

Heidegger zufolge wird ein Begriff durch Phänomene ausgewiesen. Werden diese in ihrem Sein beschrieben, erhalten wir weitere, diesmal ursprüngliche Phänomene, die dann das ontologische Fundament des Begriffs bilden. Auf diese Weise werden Begriffe ontologisch transparent. Ungeklärte ontologische Voraussetzungen betrachtet Heidegger als Defizit der Wahrheitsdebatte. Einen ontologisch aufgeklärten oder *fundierten* Wahrheitsbegriff erhalten wir dagegen durch zwei Schritte: die Einbindung in einen Phänomenzusammenhang und die ontologische Charakterisierung der relevanten Phänomene. Als für den Wahrheitsbegriff einschlägigen Phänomenzusammenhang bestimmt Heidegger das Erkennen bzw. die Ausweisung – wohlgemerkt: einschlägig nicht für eine Definition der Wahrheitsprädikate, sondern für die ontologische Rekonstruktion des Begriffs von Wahrheit als Übereinstimmung.

Zwei Interpretationsthesen trete ich damit entgegen: *Erstens* strebt Heidegger nicht nach einer Wahrheitsdefinition im herkömmlichen Sinn oder auch nur danach, einen Begriff durch einen anderen zu ersetzen. Heidegger will den

7 Wir hatten bereits gesehen, dass Heidegger angesichts der von ihm empfundenen Sterilität der Debatte durchaus mit dem Grundsatz der Psychologisten sympathisierte, keine Begriffe ohne empirische Basis zuzulassen, vgl. oben S. 42.

herkömmlichen Begriff der Aussagenwahrheit nicht revidieren, sondern eine geläufige, der realistischen Intuition verpflichtete Konzeption ontologisch transparent formulieren. Dass dies Phänomene aus dem Umkreis des Erkennens einbezieht, impliziert *zweitens* kein naives verifikationistisches oder pragmatistisches Wahrheitsmodell. Das Ergebnis der ontologischen Rekonstruktion, nach der „Wahrsein" als „entdeckend-sein" aufgefasst werden müsse (*SuZ* 218), identifiziert keine notwendigen oder hinreichenden Bedingungen für die Wahrheit von Aussagen. Kompliziert wird unsere konservative Lesart durch Heideggers alethischen Pluralismus. Denn Heidegger behauptet, dass die phänomenalen Fundamente weitere, *ursprüngliche* Verwendungen der Wahrheitsprädikate tragen. Sie treten nicht an die Stelle der herkömmlichen Rede von wahren oder falschen Aussagen, da sie sich auf ontologische Voraussetzungen – und unsere Einstellung zu ihnen – beziehen. Ursprünglichere Verwendungsweisen der Wahrheitsprädikate konstituieren so bestenfalls einen *ontologischen* Begriff von Wahrheit, denn sie qualifizieren Seinsweisen und Seinsarten, nicht aber Aussagen, Behauptungen oder Urteile. Ein ontologischer Wahrheitsbegriff kann niemals ein besserer ontischer Wahrheitsbegriff sein. Den überlieferten Wahrheitsbegriff hält Heidegger für ontologisch undurchsichtig, aber nicht für unhaltbar.

Nachfolgend soll zunächst Heideggers Idee des Phänomens so weit erläutert werden, dass sich der spezifische Zusammenhang erhellt, in welchem Wahrheitsphänomen und -begriff stehen. Begriffe werden dann phänomenal erfüllt, wenn sich ihr Gegenstand *selbst* bzw. einem *echten* Zugriff, d. h. in einem alltäglichen Handlungskontext, zeigt. Danach ist zu klären, in welchem Sinne Heideggers Analyse durch den Aufweis *ursprünglicher* Phänomene einen Begriff von Aussagenwahrheit fundieren will. Ursprüngliche Phänomene, das Entdecken und Erschließen, sollen die Möglichkeit weniger ursprünglicher Phänomene, die Wahrheitsfähigkeit des Behauptens in einer alltäglichen Verwendungspraxis der Wahrheitsprädikate, *erklären*. Insofern diese Erklärung die ontologische Charakterisierung der Alltagsphänomene betrifft, werden diese durch die dabei angesprochenen ursprünglichen Phänomene fundiert. Als methodischer Ansatzpunkt Heideggers ergibt sich aus diesen Vorgaben eine alltägliche epistemische Praxis, in der sich ein geläufiges Wahrheitsphänomen im impliziten Wissensanspruch einer Behauptung und deren Bestätigung bzw. Widerlegung in einer Situation der *Bewährung* zeigt. Diese Fundierung, so will ich argumentieren, bindet zwar die philosophische Begriffsbildung, nicht aber die bloße Wahrheit oder Falschheit von Aussagen selbst an Situationen, in denen sich Wahrheit bzw. Falschheit auch tatsächlich erweisen lässt – dies ist für Heidegger ein methodisches Desiderat, keine begriffliche Restriktion.

Keine leeren Begriffe: die Rolle der Phänomene

Zwei methodische Momente prägen Heideggers Vorgehen: die Einbettung von Begriffen in den Phänomenkontext des Erkennens und dessen ontologische Charakterisierung. Der Rolle der Alltagsphänomene und der Idee ihrer ontologischen Fundierung wird sich dieser Abschnitt widmen. Wir sahen bereits, dass Heidegger der Tradition und ihren Kritikern vorwirft, um einen Begriff zu ringen, den er als bloß formal empfindet.[8] Tatsächlich wurde Übereinstimmung, von Gegnern wie Verfechtern des traditionellen Begriffs, als Abbildung von mentalen Repräsentationen bzw. idealen Propositionen auf gegengleiche Sachverhalte konzipiert, ohne dass man (mit Ausnahme der Psychologisten) nach der pragmatischen Rolle des Wahrheitsbegriffs bzw. der Wahrheitsprädikate fragte. Dagegen betont Heidegger die Notwendigkeit, die Begriffsarbeit phänomenal auszuweisen.[9] Bei Heidegger, dem erklärten Phänomenologen, kann eine solche Stoßrichtung nicht überraschen. Schon die Einleitung zu *Sein und Zeit* argumentiert, dass „Ontologie [...] nur als Phänomenologie möglich" (*SuZ* 35, Hervorh. getilgt) sei.[10] Von einem als fruchtlos empfundenen konzeptuellen Kulissenschieben will Heidegger sich abgrenzen – und an der Wahrheitsdebatte ein Exempel statuieren.

Die Erörterung in § 44 (*SuZ* 217f.) darf daher nicht als Begriffsanalyse missverstanden werden. Eine klassische Begriffsanalyse betrachtet Heidegger als philosophische „Bodenlosigkeit" (*SuZ* 168), bei der häufig nur „aus den Büchern seiner Kollegen" (*L* 84) argumentiert werde, ohne sich dem „Zwang der Phänomene selbst" (*PGZ* 203) auszusetzen.[11] Heidegger kann sich auf Husserl berufen, der für die Ergebnisse seiner eigenen *Logischen Untersuchungen* verlangt hatte, sie müssten

> der Forderung genügen, daß, was sie aussagen, eine *adäquate phänomenologische Rechtfertigung*, also Erfüllung durch *Evidenz* im strengsten Wortsinn, zuläßt; ferner daß diese Sätze allzeit nur in dem Sinne, in dem sie intuitiv festgestellt worden sind, weiterhin in Anspruch genommen werden. (Husserl, *LU II.1* 28f.)

Die Gefahr sieht Heidegger nicht zuerst darin, dass Philosophen mit Begriffen operieren würden, die keine „adäquate phänomenologische Rechtfertigung" erlauben, mit *leeren* Begriffen, deren Extension der Nullmenge entspricht. Er wirft den Neukantianern und Logizisten also nicht vor, sie würden sich über fiktive oder nur erdachte Situationen austauschen, denn philosophische Begriffe verfü-

---

8 Vgl. z. B. den Tenor der Kritik an Husserls Diltheykritik *EpF* 96 und weiter *L* 92, *AdL* 164; s. auch oben S. 65.

9 Gerade darin entfernt er sich von den antipsychologistischen Strömungen seiner Zeit, weniger durch seine Orientierung an der epistemischen Relevanz von Wahrheitszuschreibungen, die er mit allen Parteien der Debatte teilt.

10 Vgl. *SuZ* 436.

11 Vgl. *PGZ* 370f., *SuZ* 36 u. 169.

gen in der Regel über einen Anwendungsbereich. So gibt es durchaus Personen, die unter den Begriff der Person fallen; ebenso lassen sich auch wahre oder falsche Aussagen benennen, die den Begriff der Wahrheit erfüllen mögen.

Heideggers Kritik setzt vor allem mit Husserls zweiter Maxime ein: im philosophischen Sprachgebrauch ginge die phänomenale Basis der Begriffe verloren. Er moniert, dass sich namentlich die Wahrheitsdebatte seiner Zeit auf Seiendes bezöge, durch das sie phänomenal ausgewiesen werden könnte, doch diese mögliche Legitimation nicht in Anspruch genommen werde. Mit anderen Worten: Die philosophische Debatte bezieht sich nicht *in der richtigen Weise* auf Seiendes – und nicht etwa falsch oder unzutreffend.[12] Der „Zwang der Phänomene" fordert als methodische Maxime, dass philosophische Begriffe sich nicht nur überhaupt auf etwas beziehen, sie sollen vielmehr Phänomene thematisieren. Eine philosophische Erörterung geht dann in die Irre, wenn ihren Begriffen der phänomenale Gehalt abgeht. Phänomene erfüllen Begriffe in einer Weise, welche die bloße Existenz eines Gegenstands im Anwendungsbereich übertrifft. Nur die phänomenale Erfüllung gibt den philosophischen Begriffen jenen *Boden*, den Heidegger in den Debatten seiner Zeit vermisst.

Seiendes und Phänomen

Heidegger zielt gegen die zeitgenössische Wahrheitsdiskussion auf eine echte, phänomenale Erfüllung des Wahrheitsbegriffs. Um diese methodische Vorgabe zu verstehen, ist es hilfreich, die besonderen Bedingungen einer solchen Erfüllung abzugrenzen von jener indadäquaten Weise, in welcher laut Heidegger die Debatte seiner Zeit mit einem Begriff von Wahrheit operiert. Die dabei relevanten Unterscheidungen von Seienden und dessen Sichselbstzeigen qua Phänomen bzw. von phänomenaler und bloßer Erfülltheit von Begriffen werden auch für die spätere Diskussion relevant und sollen daher hier etwas ausführlicher eingeführt werden. Heideggers Argumentation läuft darauf hinaus, eine alltägliche Verwendungsweise der Wahrheitsprädikate zum Ausgangspunkt der begrifflichen Rekonstruktion zu nehmen. In geeigneter Weise erfüllt sich der propositionale Wahrheitsbegriff durch unsere alltägliche Bewertung von Behauptungen als wahr und falsch. Der zeitgenössischen Debatte attestiert Heidegger eine Ignoranz gegenüber diesem Phänomen, an dem ein Wahrheitsbegriff eigentlich zu messen wäre.

Begriffe können für Heidegger in doppelter Weise erfüllt werden: wenn es Seiendes gibt, das darunter fällt, und wenn sich dieses Seiende auch noch als

12 Die Frage, ob ein Begriff phänomenal gegründet ist, geht nicht darin auf, ob es etwas gibt, das unter den Begriff fällt. Wenn ein Begriff auf etwas zutrifft (und seine assertorische Zuschreibung wahrheitsgemäß ist), impliziert dies für Heidegger nicht die phänomenale Präsenz des subsumierten Gegenstands.

Phänomen zeigt. Dies schließt einander nicht aus, denn als Phänomen kann sich nur geben, was auch seiend oder Sein ist. Andersherum können wir uns jedoch auf Seiendes beziehen, das sich nicht phänomenal zeigt. Dies reflektiert Heideggers Differenzierung von Seienden und Phänomenen. *Seiend* nennt Heidegger alles, was als Gegenstand verschiedenartiger intentionaler Einstellungen dienen kann.[13] Seiend sind neben gewöhnlichen Einzeldingen also auch Universalien, Abstrakta, fiktive Gegenstände und kontrafaktische Sachverhalte. Unabhängig davon kann jedes Seiende ebenso wie dessen Sein bzw. Seinsart als *Phänomen* auftreten. Ein Phänomen besteht im „Sich-an-ihm-selbst-zeigen" (*SuZ* 34) von Seiendem bzw. seinem Sein. Immer dann also, wenn Seiendes oder Sein „sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt" (*SuZ* 34), wird es zum Phänomen in einem „formalen", d. h. ontologisch indifferenten Sinn (*SuZ* 31). Bei Seienden spricht Heidegger von „vulgären" Phänomenen (*SuZ* 31), weil sie sich ohne ontologische Reflexion präsentieren. Seiendes zeigt sich an ihm selbst in unphilosophischen und alltäglichen Kontexten und setzt lediglich ein „vorontologisches, unthematisches" (*SuZ* 356) Seinsverständnis voraus. Eine wichtige Klasse vulgärer Phänomene sind Seiende, die uns „durch die empirische Anschauung zugänglich" (*SuZ* 31) werden. Auch Seiendes, das sich selbst „auf der Basis eines *Umganges mit …*" (*AdL* 158) präsentiert, erweist sich als vulgäres Phänomen.[14] Wird dagegen das Sein eines Seienden selbst zum Thema, dann beschäftigt uns ein „Phänomen der Phänomenologie" (*SuZ* 31).[15] Anders als die vulgären sind diese Seinsphänomene nach Heidegger „*notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Ausweisung" (*SuZ* 35), weil sie unseren gewöhnlichen, vorontologischen Einstellungen zu Seienden verborgen bleiben.[16]

Für Heidegger ist ein ontisches Phänomen ein Seiendes, das sich *an ihm selbst* oder *selbst* zeigt. Es ist damit ein Seiendes, das sich unter bestimmten Bedingungen zeigt – und diese Manifestationsbedingungen werden spezifiziert durch die Relevanz der Manifestation in einem spezifischen intentionalen Kontext, in dem wir uns auf das Seiende beziehen. Beschreiben wir ein Seiendes als Phänomen, dann geben wir an, *für wen*, d. h. für welches Interesse es sich

13 Vgl. *PGZ* 195 u. *SuZ* 6f.
14 Vgl. *GdP* 416 u. *SuZ* 66f.
15 Vgl. Courtine, *Conception* 74 u. Baur, *Einleitung* 233f.
16 Heideggers Unterscheidung von Phänomen und Seienden erinnert zunächst an Husserls Differenzierung zwischen Noema und Referenten, vgl. Husserl, *Ideen* 203f. und dazu Føllesdal, *Objects* 35f. – doch dies trägt nicht weit, da Heidegger sich nicht Husserls *Einklammerung* bedient, um den Begriff des Phänomens zu motivieren, und Seiendes gerade jeden intentionalen Gegenstand meint, nicht nur die realen Objekte. Tatsächlich orientiert sich Heideggers Unterscheidung stärker an Kants Konzept der „*Erscheinungen*, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung" (Kant, *KrV* B 298), vgl. dazu *SuZ* 31. Phänomene präsentieren das Seiende unter einem Aspekt, nach dem es *ursprünglich*, *echt* – im weitesten Sinne als gegenwärtig vorkommend und relevant – eine Rolle für den intentionalen Akteur spielen kann. Vgl. auch die Diskussion aus Husserls Sicht bei Moran, *Critique* 46ff.

zeigt, wenn es sich zeigt.[17] Ein Phänomen charakterisiert denjenigen Aspekt der Gegenwart eines Seienden, der dieses für einen bestimmten Handlungskontext relevant sein lässt. Phänomene sind daher nicht etwas, das es neben oder über dem Seienden bzw. dessen Seinsweisen *in beliebiger Weise* geben könnte. Vielmehr wird das Phänomen zur Manifestation des Seienden nach Maßgabe eines spezifischen Kontexts, in dem wir uns auf das Seiende beziehen können. Es gehört zu den Grundüberzeugungen Heideggers, dass Seiendes verschiedene Manifestationsbedingungen haben kann, denen wiederum unterschiedliche Kontexte korrespondieren, in denen wir das Seiende erfassen, erfahren oder erleben können.[18] Im epistemischen Kontext liefert ein Phänomen gute Gründe für darauf bezogene Überzeugungen und Behauptungen; unter geeigneten Umständen sind diese Gründe sogar zwingend.[19]

Eine Analogie soll diesen Zusammenhang verdeutlichen. Wenn ein Späher nach einem feindlichen Lager Ausschau halten soll, dann nimmt er es vielleicht mit dem Rauch wahr, der vom Feuer des Feindes aufsteigt. Zeichnet sich der Rauch am Himmel ab, dann verfügt der Späher – gegeben seinen Auftrag und seine Vermutungen – damit unmittelbar über gute Gründe für die Gegenwart des Feindes, d. h. er nimmt ihn gleichsam im oder mit dem Rauch wahr. Die Wahrnehmung des Rauchs reicht deshalb *ceteris paribus* für eine Meldung an seine Vorgesetzten: die Sicht auf das Lager des Feindes wird dabei, gegeben die Erwartungen des Auftrags für den Späher, nicht benötigt. Ein Irrtum des Spähers kann natürlich nicht ausgeschlossen werden – natürlich kann auch ein Buschfeuer den Rauch verursacht haben. Doch im Erwartungshorizont seines Auftrags *reicht es aus*, den Rauch gesehen zu haben, um mit guten Gründen auf die Nähe

17 Vgl. Olafson, *Being* 49.

18 Phänomenalität impliziert für Heidegger nicht, dass Seiendes auch *tatsächlich* erfasst wird. Wenn Seiendes jedoch überhaupt in irgendeiner Weise erfahren wird, dann immer nur als Phänomen und unter den gegebenen Manifestationsbedingungen. Die Phänomenalität eines Seienden beschreibt Bedingungen von Erfahrbarkeit in einem weiten Sinne, vgl. unten S. 174ff.

19 Fred Dretske nennt solche Gründe „conclusive" (zwingend), bei denen der behauptete Sachverhalt nicht ohne die als zwingender Grund zitierte Tatsache bestehen könnte: wenn ich behaupte, dass *p*, und *p* nicht ohne *q* bestehen kann, dann ist *q* ein zwingender Grund für *p*, vgl. Dretske, *Reasons* 12. Das Bestehen des zwingenden Grundes schließt die Falschheit der darauf gegründeten Überzeugung aus. Damit beschreibt Dretske eine Situation, in der ein Wissensanspruch nicht weiter in Frage gestellt wird, weil die Rahmenbedingungen realisiert sind, aus welchen die Wahrheit einer bestimmten Überzeugung folgt. Wenn es wahr ist, dass, so ein Beispiel Dretskes, die Lava hier nicht so verteilt wäre, wenn der Vulkan nicht ausgebrochen wäre, dann liefert die Verteilung der Lava einen zwingenden Grund für meine Überzeugung, dass hier ein Vulkan ausgebrochen ist. Aus Heideggers Sicht ließe sich die Lavaverteilung dann als Phänomen der vulkanischen Aktivität beschreiben: meine Überzeugung hinsichtlich des Zusammenhangs von Lava und vulkanischer Aktivität, welche die phänomenalen Manifestationsbedingungen des Vulkans spezifizieren, werden dann zum zwingenden Grund für bestimmte Meinungen über den Vulkan.

des Feindes schließen zu können. Der Rauch manifestiert damit die Gegenwart des Feindes nach Maßgabe der Bedingungen des Auftrags an den Späher – er ist berechtigt, die Suche abzubrechen und Meldung zu erstatten.[20] Ganz in diesem Sinne zeigt sich das Seiende selbst als Phänomen unter bestimmten Bedingungen, die durch einen Erwartungshorizont geregelt werden: das Phänomen berechtigt zu bestimmten Überzeugungen oder Handlungen mit Rücksicht auf das Seiende. Umgekehrt ist diese Berechtigung durch einen bloßen intentionalen Bezug auf das Seiende ohne phänomenale Präsenz gerade *nicht* gegeben. Gegeben einen bestimmten Erwartungshorizont, der durch unsere astronomischen Kenntnisse und Überzeugungen definiert wird, kann sich uns in diesem Sinne z. B. der Erdtrabant als Sichel, Vollmond, Halbmond usf. an sich selbst zeigen: wir sehen den Halbmond als den einzigen Erdtrabanten, so dass uns diese Wahrnehmung zu Urteilen über den Erdmond berechtigt.

Wahrnehmung und Beobachtung sind keineswegs die einzigen Modi, in denen Seiendes zum Phänomen werden kann, weil es für Heidegger nicht nur epistemische Interessen sind, für die sich Seiendes selbst zeigt. Neben empirischer Anschauung können wir das Seiende selbst etwa auch durch seine Verwendung im Kontext alltäglicher Routinetätigkeiten erfahren. Dabei zeigt sich das Seiende, so Heidegger, in einer bestimmten *Funktion*. Das gilt für Naturdinge ebenso wie für Artefakte.[21] Die phänomenale Manifestation eines Seienden in einer bestimmten Funktion liefert in einem praktischen Kontext Gründe, es zu verwenden, zu ignorieren, sich darauf zu verlassen oder es in irgend einer anderen Form in die eigenen Handlungen einzubeziehen. Denn ein Seiendes manifestiert sich in einer bestimmten Funktion unter Bedingungen seiner Rele-

20 Bekanntlich unterscheidet Heidegger das Selbstzeigen – das Phänomen – von der „Erscheinung" (*SuZ* 31), bei der sich etwas nur durch etwas anderes zeigt. Diese Differenzierung scheint im Späher-Beispiel übergangen zu werden. Doch ist entscheidend, dass der Kontext der Begegnung, unsere Ziele und Absichten, darüber entscheiden, wann etwas nicht mehr nur als Erscheinung von etwas anderem angesehen, sondern als Begegnung mit dem betrachtet wird, worauf es uns ankommt. Der Rauch ist nur dann eine bloße Erscheinung des Feindes, wenn wir die Sichtung von Rauch und Feind überhaupt unterscheiden wollen. Er gehört zum Phänomen des Feindes, wenn unseren Absichten gemäß die Sichtung von Rauch und Feind zusammenfallen. Das Beispiel weist also auch auf die Kontextabhängigkeit der Differenzierung von Phänomen und Erscheinung hin – je nach dem, unter welchen Bedingungen uns etwas zum Phänomen wird.

21 Während Husserl phänomenale Präsenz nach dem Modell der Anschauung konzipiert, erweitert Heidegger die Möglichkeiten der phänomenalen Erfülltheit: Neben die Wahrnehmung tritt vor allem der Gebrauch von Seienden, vgl. *L* 104 u. *SuZ* 67. Zum Beispiel sei für den akademischen Lehrer, der die Tafel im Hörsaal zu beschreiben pflegt, diese Tafel „in einem eigentlichen Sinne leibhaftig da, in ihrer eigensten Wirklichkeit, die sie je haben kann" (*L* 104). Geht es um die Tafel als Gegenstand mit bestimmter Funktion, dann präsentiert sie sich als das, was sie ist, nicht der Wahrnehmung, sondern der Praxis. Im Gebrauch kann uns das Seiende ebenso voll gegeben werden wie in der Anschauung – welche Bezugsform einschlägig ist, entscheidet sich danach, als was die Tafel sich zeigen soll, vgl. dazu unten S. 203.

vanz für einen gewissen Handlungskontext. Wenn sich mir ein Hammer in einem Praxiszusammenhang selbst als etwas zeigt, das zum Hämmern taugt, dann manifestiert er sich als etwas, das ich bezüglich der Absichten, die meine Handlungen informieren, in bestimmter Weise verwenden bzw. auch ignorieren, nur implizit oder gar nicht nutzen kann.

Beziehen wir uns begrifflich auf etwas, dann intendieren wir Seiendes – wir beziehen uns dabei nicht auf eine bloße Vorstellung, eine mentale Repräsentation, sondern auf ein von uns unterschiedenes Seiendes. Unsere Begriffe sind formal erfüllt, wenn es tatsächlich ein solches Seiendes gibt, andernfalls operieren wir mit leeren Begriffen. Mein Versuch, mich mit der Äußerung „Die Einhörner auf den Schillerwiesen sind scheu" auf etwas zu beziehen, misslingt, weil der Begriff „Einhorn" leer bleibt – es gibt kein Seiendes, das sich als Einhorn begreifen lässt. Die begriffliche Beschreibung „deutscher Bundespräsident" wird hingegen durch Seiendes erfüllt, auf das ich mich daher mit ihrer Hilfe auch beziehen kann. Eine solcher Bezug bliebe jedoch *phänomenal* unerfüllt, solange sich das intendierte Seiende nicht *selbst* zeigt. Dazu muss sich das Seiende im Kontext der Begriffsverwendung als Phänomen zeigen, d. h. in einer Weise, die z. B. relevante Gründe in einem epistemischen Kontext verschafft oder Handlungsgründe in einem praktischen Kontext. Heidegger ist der Auffassung, dass sich Seiendes in einer bloß begrifflichen Beschreibung nicht selbst zeigt. Mit anderen Worten: Der deskriptive oder begriffliche Zugang zu Seiendem gewährt keine phänomenale Manifestation, denn es ist gerade die Pointe unserer Begriffsverwendung, dass sie uns auch dann intentionalen Zugang zu einem Seienden verschafft, wenn dieses eben nicht selbst präsent oder manifest ist.[22]

Wir können über den Mond reden, den Ausdruck „Mond" auch dann für den Erdtrabanten verwenden, wenn taghell die Sonne scheint. In einem solchen Redekontext zeigt sich der Mond nicht selbst, *wir* zeigen gleichsam auf ihn mit linguistischen Mitteln. Das Seiende selbst ist nicht gegenwärtig, sondern wird „festgehalten […], auch dann, wenn das betreffende Weltding nicht selbst anwesend ist" (*L* 150f.). Nutzen wir Ausdrücke, um uns auf eine abwesende Sache zu beziehen, dann kann es dazu kommen, dass sich unsere „Rede in einer Fremdheit mit den Sachen vollzieht" (*EpF* 36). Heidegger bezeichnet dies als ein „Fehlsehen" (*EpF* 36, vgl. *PS* 25) – nicht, weil wir Unzutreffendes über die Sache sagen, ihr mit unseren Begriffen Eigenschaften zuschreiben würden, die ihr nicht zukämen, sondern weil durch unsere Begriffe „die Tatbestände […] nicht eigentlich zugeeignet" würden (*EpF* 36). Die Rede selbst, mag sie wahr

22 Streng genommen ist Heidegger der Ansicht, dass intentionale Akte *formal* erfüllt sind, wenn es ein Seiendes als intentionalen Gegenstand *für diesen Akt gibt* – wobei dieses Geben nach Maßgabe kontextabhängiger Kriterien zu begreifen ist. Im Kontext wahrheitsfähiger Äußerungen wird die Gegebenheit eines Seienden durch das Sichselbstgebenkönnen als Phänomen bedingt. Dies muss für andere Kontexte – etwa das Theater oder andere fiktionale Rede – nicht gelten.

oder falsch sein, verschafft uns wohl einen gewissen Zugang zum Seienden, verhilft uns aber nicht zu seiner phänomenalen Präsenz. Die *eigentliche* Zueignung erfordert die Gegenwart des Seienden als Phänomen.

Heidegger bezeichnet die phänomenale Gegenwart eines Seienden, sei es in Wahrnehmung, Gebrauch oder einem anderen Kontext, als Bedingung für eine „Mitteilung" (*PGZ* 363) dieses Seienden. Ist das Seiende nicht selbst präsent, dann vermitteln wir unsere Kenntnisse darüber nur „in einem leeren Verständnis" (*SuZ* 36). Bei der „Mitteilung" seien dagegen „in einem echt verstandenen Sinn die miteinander Redenden zunächst und primär bei derselben Sache" (*PGZ* 363, vgl. *L* 224). Dabei zeigt sich diese Sache selbst, weil „das, was geredet ist, aus dem worüber geredet wird, geschöpft" werde, so dass „die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so den anderen zugänglich macht" (*SuZ* 32).[23] Echte Rede konstituiert keinen eigenständigen Modus begrifflicher Erfüllung, sondern beschreibt die – kontextrelative – Gegenwart eine Gegenstands, in der er sich als das zeigt, was er ist. Heideggers Vorstellung von dieser echten oder eigentlichen Gegebenheit eines Gegenstands ist nicht auf epistemisch relevante Situationen fixiert. Vor allem sind Gegenstände im bloßen Gebrauch gerade dann echt verstanden, wenn wir uns ihrer Verwendung nicht einmal bewusst sind. In jedem Fall impliziert die echte Erfüllung eines Begriffs formale Erfülltheit, aber nicht umgekehrt.[24]

Begriffe werden also auf zweierlei Weise erfüllt: Im Fall des echten Verstehens ist dafür die Präsenz des intendierten Gegenstands erforderlich, im gewöhnlichen, mit dem *Fehlsehen* kompatiblen Fall reicht es, wenn der Gegenstand unter den fraglichen Begriff fällt. Die echte Erfüllung eines Begriffs impliziert seine formale oder semantische Erfülltheit – aber nicht umgekehrt. Denn leicht

23 Vgl. *L* 105, *SuZ* 303 und dazu Husserl, *CM* 13ff. und zu Heideggers Rezeption *PGZ* 54f.

24 Der Unterschied, um den es Heidegger geht, erinnert an Keith Donnellans „two uses of definite descriptions", die er als „attributive use" und „referential use" bezeichnet (Donnellan, *Reference* 285). Für den referentiellen Gebrauch ist es unerlässlich, dass der Bezugsgegenstand Teil des pragmatischen Kontexts der Äußerung ist – so dass wir etwa darauf deuten können, falls die Kennzeichnung versagt. Eine vergleichbare Bedingung stellt Heidegger für die echte Erfüllung von Ausdrücken. Sie sind nur dann echt erfüllt, wenn wir uns auf etwas beziehen, ohne dass diese intentionale Leistung durch konzeptuellen Gehalt vermittelt wird. Und Heidegger ist der Auffassung, dass sich dafür der Bezugsgegenstand als Phänomen zeigen muss. Heideggers echte Kommunikationssituationen entsprechen solchen Umständen, die für seine korrekte Verwendung paradigmatisch sind. Solche typischen Verwendungskontexte sind dazu geeignet, die Bedeutung des Ausdrucks zu lernen und zu lehren. Um dies bewerkstelligen zu können, muss es möglich sein, den Ausdruck ohne Kenntnis seiner Bedeutung zu erfassen – nämlich unter Rekurs auf die pragmatischen Umstände seiner Verwendung. Dieses Erfassen vollzieht sich nicht unbedingt als Wahrnehmung, vielmehr können dazu auch bestimmte Handlungen, Verhaltensweisen, ein ganzer Komplex von Interaktion und institutionalisierten Praktiken gehören.

lässt sich denken, dass eine begriffliche Charakterisierung auf etwas zutrifft, ohne dass dieser Gegenstand gegenwärtig wäre – dies trifft etwa auf die vielen Gelegenheiten zu, in denen wir eine Sache wahrheitsgemäß beschreiben, ohne unmittelbar über Rechtfertigungsgründe dafür zu verfügen. Dagegen leuchtet ohne weiteres ein, dass ein Begriff auch formal erfüllt ist, wenn sich der Gegenstand, der unter ihn fällt, präsentiert.

Heideggers Ziel: ein „echter" Wahrheitsbegriff

Die Verwendung phänomenal unerfüllter Begriffe darf trotz der Abwertung durch das Attribut „unecht" nicht als illegitim verstanden werden: vielfach ist sie vorteilhaft, oft unerlässlich.[25] Die Beschreibung von Seienden ohne deren – wie immer spezifizierte – phänomenale Gegenwart bildet eine wichtige und respektable Wissensquelle, bei der Lektüre wissenschaftlicher Traktate ebenso wie beim Studium einer vertrauenswürdigen Tageszeitung. Auf diese Weise haben wir einen Großteil unserer Kenntnisse über die Welt erworben, und wir haben keinen Grund, hier pauschal ein Defizit zu wähnen. Im Kontext naturwissenschaftlicher Theoriebildung werden gelegentlich auch Begriffe verwendet, die sich auf Seiendes beziehen, dessen wir – wenigstens nach derzeitigem Kenntnisstand – nicht phänomenal habhaft werden können. So muss man keinen Widerspruch darin sehen, dass ein theoretischer Begriff wie z. B. *string* zwar keineswegs leer, aber doch auch nicht phänomenal erfüllt ist. Für Erklärung und Voraussage erfüllen diese theoretischen Konzepte ihren Zweck, und gemäß ihrem pragmatischen Gewicht neigen wir kaum dazu, sie für fiktiv zu halten. Allerdings fänden wir es unredlich oder dogmatisch, einen Begriff zu prägen, der sich auf Seiendes bezieht, das sich phänomenal ausweisen kann – dies aber zu ignorieren. Genau darin liegt Heideggers Kritik an der philosophischen Wahrheitsdebatte. Der philosophische Diskurs behandele Wahrheit als phänomenal unausgewiesenen Begriff, obwohl sein Gegenstand sich doch selbst zeigen kann: in unserer Praxis des Behauptens und Bestätigens.[26]

In den *Grundproblemen* warnt Heidegger seine Studenten vor „Scharfsinn [...], der nur mit sogenannten strengen Begriffen argumentiert, aber gegenüber dem, was mit den Begriffen eigentlich gemeint sein soll, den Phänomenen, mit Blindheit geschlagen ist" (*GdP* 159).[27] Eine Analyse, welche etwas begrifflich irrigerweise so darstellt, als könnte sich das fragliche Seiende nicht selbst zeigen, bewegt sich ohne Not in einem „Fehlsehen" – an den Phänomenen vorbei. Heidegger nennt die Analyse hier „blind", weil sie ihre Begriffe ungeachtet der Phänomene konstruiert. Während ein formales Konstruktionsverfahren in den

25 Vgl. *PIA* 159.
26 Vgl. oben S. 78.
27 Vgl. *PIA* 98f.

theoretischen Wissenschaften legitim sein mag, ist es nach Heideggers Auffassung in der philosophischen Analyse unangemessen: denn was wir hier meinen, so die Idee, kann sich phänomenal zeigen. In seinen frühen *Anmerkungen* zu Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* fordert Heidegger für den philosophischen Begriff der Person:

> Es geht nicht an, gelegentlich die Personalität einzuführen und auf sie dann das, in der Anmessung an irgendeine philosophische Tradition philosophisch Gewonnene anzu*wenden*, sondern das konkrete Selbst ist in den Problemansatz zu nehmen und auf der eigentlichen Grundstufe phänomenologischer Interpretation, nämlich der faktischen Lebenserfahrung als solche bezogenen, zur ‚Gegebenheit' zu bringen. (*AKJ* 35)

Etwas „zur Gegebenheit bringen" meint: seine phänomenale Seite geltend machen, so dass es sich selbst zeigt. Jede Erörterung des Wahrheitsbegriffs muss bei einem *Wahrheitsphänomen* ansetzen, d. h. bei einer Manifestation von etwas, das unter einen Begriff fällt. Es reicht nicht aus, die semantische Erfülltheit von „Wahrheit" einfach zu veranschlagen und über Wahrheit zu reden, ohne dass gleichsam etwas Wahres oder Falsches dabei präsent wäre. Heideggers Rekurs auf ein Phänomen der Wahrheit verfolgt das Ziel, die Analyse zur echten Mitteilung zu adeln.[28]

Insofern Sein sich immer nur als Sein von Seiendem zeigen kann,[29] lässt sich „ontologisches Begreifen [...] nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren" (*SuZ* 295). Phänomenologische Phänomene ans Licht zu bringen, bedarf daher des Rekurses auf gewöhnliches Seiendes. Mit anderen Worten: Die ontologische Rekonstruktion von Aussagenwahrheit muss damit beginnen, wie sich Wahrheit (oder Falschheit) als vulgäres Phänomen im Horizont alltäglicher Handlungsweisen zeigt. Es sind unsere alltäglichen Wahrheitszuschreibungen und deren Bewertung, die Heidegger im Blick hat: Wann und wie verwenden wir gewöhnlich alethische Qualifikationen von Aussagen wie „... ist wahr" oder „... ist falsch"? Nur wenn darauf eine befriedigende Antwort gegeben ist, haben wir die Gefahr eines *Fehlsehens* vermieden und den Wahrheitsbegriff phänomenal geerdet. Wir werden sehen, dass Heidegger Behauptungen und deren Bestätigung (oder Verwerfung) als Grundphänomene expliziert, die so etwas wie Wahrheit im Alltag relevant sein lassen. Methodisch wird eine philosophische Konzeption von Aussagenwahrheit damit an unseren alltäglichen Gebrauch der Wahrheitsprädikate „wahr" und „falsch" gekoppelt: Es sind diese Phänomene, die in der Erörterung echt mitgeteilt und expliziert werden sollen.

Angemessen ist ein Wahrheitsbegriff nach Heideggers Auffassung, wenn deutlich wird, welche Phänomene unter ihn fallen. Die Wahrheitsfrage verlangt nicht zuerst eine begriffliche Erörterung, sondern eine *phänomenale* Re-

---

28 Dies gilt insbesondere auch für die *ontologischen* Fundamente, die einer „echten" Methode besonders bedürfen, vgl. *SuZ* 303.

29 Vgl. *SuZ* 9.

konstruktion. Für den Wahrheitsbegriff, der die Debatte dominiert, die geläufige Übereinstimmungstheorie, sollen mithin Phänomene gefunden werden, die ihn ausweisen können. So kann die Wahrheitsdebatte einen echten Bezug zu den Phänomenen zurückgewinnen, die bislang lediglich in leerer Weise aufgezeigt werden.

Ursprünge und Fundamente

Obwohl methodisch unerlässlich, bildet der Hinweis auf die phänomenalen Grundlagen des philosophischen Wahrheitsbegriffs nicht eigentlich das Ziel von Heideggers Überlegungen. Ausgehend von der These, dass „Wahrheit in der Tat mit Sein ‚zusammengeht'" (*SuZ* 213), sollen dem Wahrheitsbegriff nicht einfach Phänomene an die Seite gestellt, sondern seine „ontologischen Fundamente" (*SuZ* 214) aufgedeckt werden.[30] Diese habe die Analyse „freizulegen", wobei „aus den Fundamenten her [...] das *ursprüngliche* Phänomen der Wahrheit sichtbar" (*SuZ* 214) werde. Die phänomenologische Erdung der als zu akademisch empfundenen Debatte und die ontologisch transparente Rekonstruktion erweisen sich so als zwei Seiten einer Medaille: der Weg zur ontologischen Aufklärung der Wahrheitsfrage führt über eine Analyse unseres gewöhnlichen Umgangs mit den Wahrheitsprädikaten. Der phänomenale Boden des Wahrheitsbegriffs dient zugleich als Ausgangspunkt einer ontologischen Rekonstruktion. In diesem doppelten Sinne lässt sich Heideggers Projekt als „Fundierung" fassen – worunter Analyse und ontologische Bewertung unserer geläufigen Verwendung von „wahr" und „falsch" zu verstehen sind.

Heideggers *Fundamente* sind keine Basis für eine Reduktion, und *ursprünglich* bedeutet auch nicht: besser oder phänomenal allein ausreichend. Sein Programm zielt darauf ab, die phänomenale Basis des philosophischen Wahrheitsbegriffs ontologisch zu charakterisieren. Einen Ausweg aus der festgefahrenen Debatte seiner Zeit bietet Heidegger damit in zweierlei Hinsicht: insofern der phänomenale Grund in unserem alltäglichen Gebrauch der Wahrheitsprädikate gefunden wird, versichert Heidegger dem Wahrheitsbegriff *erstens* jene Relevanz, die zwar – insbesondere von psychologistischer Seite – immer wieder eingefordert, aber im Trend zu idealen Wahrheitsträgern nicht immer gewürdigt wurde. Wenn es Heidegger *zweitens* gelingt, qua ontologischer Fundierung unseres

30 Den Zusammenhang von Wahrheit und Sein glaubt Heidegger durch „Hinweise" (*SuZ* 214) auf Parmenides und Aristoteles glaubhaft machen zu können. Auch die unbefriedigende Lage der zeitgenössischen Wahrheitsdiskussion motiviert diese Ontologisierung, da sie zeige, dass man sich „für die Aufklärung der Wahrheitsstruktur" (*SuZ* 216) nicht mit einer formalen Relation, einer semantischen Zuordnung von Wahrheitsträger und Wahrmacher, begnügen könne. Vielmehr müsse „in den Seinszusammenhang zurückgefragt werden" (*SuZ* 216). Vgl. dazu auch *SuZ* 230, 316 u. *UdK* 48f.

alltäglichen Wahrheitsverständnisses auch die realistische Intuition plausibel zu rekonstruieren, würde dies die damalige Debatte aus dem Niemandsland der ideal/real-Dichotomie führen. Bevor wir die beiden Aspekte von Heideggers Ansatz entwickeln, soll Heideggers Methode der Fundierung untersucht werden.

Wie hat man Heideggers Fundierungsprogramm zu begreifen? Als „Fundamente" bezeichnet Heidegger, allerdings nicht immer konsequent, *ontologische* Phänomene, die andere ontische oder ontologische Phänomene *erklären* – so, wie das Wesen einer Sache ihr Verhalten oder ihre Veränderung unter bestimmten Bedingungen begreiflich machen kann.[31] In dieser Weise spricht Heidegger vom „alles fundierenden Seinscharakter der Naturdinge" (*SuZ* 63).[32] Wenn etwas zum Beispiel zur natürlichen Art der Wale gehört, dann wird sein Phänomen – etwa die charakteristische Fontäne, die wir auf dem Ozean beobachten können – durch diesen Seinscharakter bzw. das ontologische Phänomen des Wal-seins *fundiert*, weil sich damit erklären lässt, warum das Tier zwar unter Wasser lebt, aber doch zum Atmen an die Oberfläche kommen muss. Fundamente finden sich immer dann, wenn Phänomene in ihrem Sein charakterisiert werden, wenn es also um „fundamentale Seinsbestimmungen" (*EpF* 169) wie Wal-sein, aber auch allgemein Naturdinglichkeit oder Personalität geht. Dieser Idee folgend, will Heidegger die ontischen Alltagsphänomene, durch welche der geläufige Wahrheitsbegriff erfüllt wird, ontologisch charakterisieren. Damit erhalten wir die gesuchten ontologischen Fundamente und Seinszusammenhänge des geläufigen Wahrheitsbegriffs.

Allerdings können auch seinsmäßige Charakterisierungen selbst wieder fundiert sein: besonders prominent im Kompositum „Fundamentalontologie" (*SuZ* 13), mit dem Heidegger die Analyse des Seins des Daseins bezeichnet, weil aus ihr die *ontologischen* Charakterisierungen anderer Entitätenklassen „erst entspringen können" (*SuZ* 13).[33] Diesen Grundsatz wendet Heidegger auch bei der Wahrheitsanalyse an. Er hält nicht beim Ergebnis der ontologischen Analyse inne, sondern versucht, das dabei gefundene ursprüngliche Wahrheitsphänomen wiederum in einem anderen ontologischen Phänomen zu fundieren: der Erschlossenheit des Daseins, mit der dann auch erst das „*ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht" (*SuZ* 220f.) wird.[34] Die „‚Urteilswahrheit'" betrachtet Heidegger deshalb als „ein mehrfach fundiertes Phänomen von Wahrheit" (*SuZ* 34). Die Erschlossenheit ist ein Seinsphänomen, das ein anderes Seinsphänomen – die relevanten Seinscharaktere des alltäglichen Wahrheitsphänomens – fundiert. Es werden damit ontologische Aspekte auf zwei Ebenen herausgestellt: eine Charakteristik des geläufigen Phänomens selbst (das „Entdecken", vgl. *SuZ* 33) und eine ontologische Bestimmung des dabei involvier-

31 Vgl. z. B. *L* 209, *SuZ* 201 u. *AdL* 283.
32 Vgl. *SuZ* 29.
33 Vgl. auch *AdL* 171.
34 Vgl. *SuZ* 34.

ten Daseins (dessen „Erschlossenheit", vgl. dazu auch *GdP* 307), die Heidegger selbst wiederum in einem Fundierungsverhältnis sieht. Heideggers Überlegungen weisen die Form einer doppelten Fundierung auf: Ontisches wird ontologisch und das so gewonnene ontologische Phänomen fundamentalontologisch fundiert.

Obwohl Heidegger sich gewiss von Husserl hat anregen lassen, darf man dessen Definition von Fundierung nicht einfach auf den eher vagen Sprachgebrauch von *Sein und Zeit* übertragen. Husserls Konzept zielt auf wesentliche Zusammenhänge nach einem konstitutiven Modell: Etwas Fundiertes kann ohne Fundierendes nicht *bestehen*.[35] Heidegger dagegen sieht die Fundamente alles Seienden in ihren *ontologischen* Bestimmungen – das Sein verhält sich zum Seienden aber gerade nicht wie die Gattung zur Art (vgl. *SuZ* 3). Außerdem betont Heidegger, dass das fundierte Seiende auch ohne die fundierende Seinsbestimmung bestünde und wäre, was und wie es ist (vgl. *AdL* 194).[36] Wenn Heidegger mithin Seinsphänomene als fundamental gegenüber Seienden bezeichnet, dann kann er dieses Verhältnis nicht einfach nach einem konstitutiven Modell verstehen.

Was Heidegger meint, wird deutlicher, wenn man einen zweiten methodischen Schlüsselbegriff hinzunimmt: *Ursprünglichkeit*. Mit den ontologischen Fundamenten des traditionellen Wahrheitsbegriffs würde, verkündet Heidegger, zugleich ein „*ursprüngliches* Phänomenen der Wahrheit sichtbar" (*SuZ* 214). Ebenso zeigt sich in den „existenzial-ontologischen Fundamenten" (*SuZ* 220) schließlich das „ursprünglichste Phänomen der Wahrheit" (*SuZ* 220). Bei der ontologischen Charakterisierung der *gewöhnlichen* Wahrheitsphänomene wird deren Sein offenbar, d. h. in diesem explanatorischen Kontext zeigen sich Seinsphänomene. Analog denkt Heidegger auch die Fundamente und Ursprünge des vulgären Zeitbegriffs (vgl. *SuZ* 405) oder des Entdeckens (vgl. *AdL* 159) zusammen. Ursprüngliche Phänomene helfen uns, bestimmte Sekundärphänomene – Zeit, Wahrheit, Intentionalität – zu *erklären*, weil sie ontologische Charakte-

35 In den *Logischen Untersuchungen* definiert Husserl Fundiertheit als Ergänzungsbedürftigkeit eines Teils durch eine umfassende Einheit: „Kann wesensgesetzlich ein α als solches nur existieren in einer umfassenden Einheit, die es mit einem μ verknüpft, so sagen wir, es bedürfe ein α als solches der Fundierung durch ein μ" (Husserl, *LU II.1* 267). Dabei unterscheidet er eine „wechselseitige" von der „einseitigen" und eine „mittelbare" von der „unmittelbaren" Fundierung (Husserl, *LU II.1* 270f.). Den fundierten Teil bezeichnet Husserl auch als „unselbständig" (Husserl, *LU II.1* 271), eben weil er „seinem Wesen nach […] nicht bestehen kann" (Husserl, *LU II.1* 281f.) ohne jenes ihn umfassende Fundament. Gemeint ist etwa ein Verhältnis von Art und Gattung: Wenn es keine Säugetiere gäbe, würde es auch keine Elefanten geben. In diesem Sinne wäre bei Husserl der intentionale Gehalt des Begriffs „Elefant" in der umfassenderen Säugetier-Intention fundiert. Elefanten sind eine unselbständige Teilklasse der Säugetiere, weil sie wesentlich zu dieser Gattung gehören.

36 Vgl. weiter *GdP* 240, 314f. u. *SuZ* 212.

ristika manifestieren, auf welche die Erklärung rekurriert. Sie sind deshalb die ontologischen Fundamente dieser Sekundärphänomene.

Vom gewöhnlichen Wortsinn abweichend konstruiert Heidegger einen methodologischen Begriff von „ursprünglich".[37] Die Verwendung im Wahrheitskontext weist darauf hin: „Die ursprünglichste ‚Wahrheit' ist […] die ontologische Bedingung der Möglichkeit, daß Aussagen wahr oder falsch sein können" (*SuZ* 226). Ursprünglichkeit beschreibt kein zeitliches Verhältnis, sondern die Relation von etwas zu den Bedingungen seiner Möglichkeit.[38] Ursprüngliches ermöglicht also weniger Ursprüngliches, und insofern das Ursprünglichere wieder konditioniert ist, erlaubt es sogar den merkwürdigen Superlativ für das letzte Glied einer Kette von Bedingungen. Nicht nur bei der Rekonstruktion der Aussagenwahrheit, sondern auch in anderen argumentativen Zusammenhängen verlässt sich Heidegger auf diese ungewöhnliche Metapher. Die „existenzial notwendigen Bedingungen der Möglichkeit" der Wissenschaften umschreibt er etwa gleichsinnig als „ontologische Genesis der theoretischen Verhaltung" (*SuZ* 357).

Die Ursprünglichkeitsbeziehung findet Heidegger bei *Phänomenen*.[39] Im vorliegenden Fall ermöglicht ein „ursprünglichstes Phänomen der Wahrheit" (*SuZ* 220) ein „ursprüngliches Phänomen der Wahrheit" (*SuZ* 214), und dieses wiederum ein gewöhnliches „Phänomen der Wahrheit, das die Erkenntnis charakterisiert" (*SuZ* 217). Ursprüngliche Phänomene ermöglichen weniger ursprüngliche Phänomene. Dass Aussagen im alltäglichen epistemischen Kontext wahr oder falsch sein können, zeigt sich demnach als Oberflächenphänomen, das in anderen Phänomenen gründet. Die Primärphänomene *ermöglichen* somit erst die Wahrheitsfähigkeit propositionaler Wahrheitsträger. Diese Schichtung spiegelt Heideggers Idee einer doppelten Fundierung der Aussagenwahrheit.

Die Rhetorik der Möglichkeitsbedingungen entwickelt Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit Kant während der Entstehungsjahre von *Sein und Zeit*.

---

37 Heideggers Verwendung von „Ursprung" orientiert sich nur teilweise an der uns geläufigen Bedeutung von Entstehung, Herkunft oder Quelle. Diese Konnotationen nutzt er für eine historiographische Sinnschicht, die er der Metapher abgewinnt. Ein Beispiel für diese Verwendungsweise findet sich zu Beginn von *Sein und Zeit* § 44, wenn Heidegger verkündet, dass Wahrheit „in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Sein" (*SuZ* 213) stehe. Das ist als historische Bemerkung zu verstehen, denn „die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt" (*SuZ* 212), wie Heidegger sich in diesem Kontext nachzuweisen bemüht. Nahe liegend genug meint *ursprünglich* also bei Heidegger gelegentlich nur soviel wie „zeitlich vorhergehend". Freilich verwendet Heidegger den Ausdruck durchaus wertend: Die früheren Einsichten der Alten besitzen für ihn uneingeschränkt Autorität gegenüber den Elaboraten nachfolgender Generationen (vgl. *L* 169). Eine wesentliche Aufgabe philosophischer Arbeit besteht deshalb nach seiner Auffassung darin, die ursprünglichen Leistungen von späteren Entstellungen zu befreien – durch deren „gewaltsame" Lektüre und „Destruktion" (*SuZ* 311).

38 Vgl. Taylor, *Agency* 333.

39 Vgl. dazu *SuZ* 294, 303 u. 327.

1925/26 erläutert er in einer Vorlesung, dass „Analyse und Analytik" für Kant außer dem geläufigen „noch einen weiteren, grundsätzlichen philosophischen Sinn" habe, nämlich: „etwas auf seinen ‚Geburtsort' zurückleiten. Analytik besagt dann soviel wie: die Genesis des eigentlichen Sinnes eines Phänomens an den Tag bringen, vordringen zu den letzten Möglichkeitsbedingungen für etwas Vorgegebenes" (*L* 198).[40] Der natürliche Sinn von „Ursprung" wird in die kantische Systematik eingelesen. Ähnlich spricht Heidegger im Kantbuch von einer „ursprünglichen Zuwendung" zum Seienden als „Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass einem endlichen Wesen überhaupt so etwas wie Seiendes entgegenstehen kann" (*KPM* 71).[41] Im gleichen Sinne sei „die Zeit ursprünglicher Grund der Transzendenz" und „Bedingung der Möglichkeit des vorstellenden Bildens […] des reinen Raumes" (*KPM* 200).[42] Diese Terminologie nutzt Heidegger zeitgleich in der Logik-Vorlesung von 1928. Hier heißt es, Intentionalität sei „nur möglich auf dem Grunde der ursprünglichen Transzendenz" (*AdL* 170 u. vgl. 158). Diese eigenwillige Kantaneignung steht auch im Hintergrund des Wahrheitsparagraphen in *Sein und Zeit*, wo die Analyse von Ursprüngen gleichfalls als Rekurs auf Möglichkeitsbedingungen verstanden wird.[43]

Was aber soll hier „Möglichkeit" heißen? Das Problem der Ursprungsmetapher liegt gerade darin, dass sie einen abwegigen Sinn von Ermöglichung suggeriert. Man könnte meinen, ein ursprüngliches Phänomen erzeuge oder konstituiere irgendwie das von ihm abhängige Sekundärphänomen. Dieses existiere nur, weil das ursprüngliche Phänomen bestehe, in etwa so, wie eine Quelle den Ursprung eines Baches bildet. Das aber wäre keinesfalls in Heideggers Sinne. Denn oft genug, und gerade auch in den Wahrheitsüberlegungen, betreffen die

40 Vgl. *L* 128, *SuZ* 11 u. *AdL* 251.

41 Vgl. *AdL* 170.

42 Vgl. zur Zeit – außerhalb des kantischen Kontexts – entsprechend *L* 205, *SuZ* 327, 333 u. 405.

43 Kant selbst definiert Ursprung als die „Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer anderen Ursache von derselben Art ist" (Kant, *AA 6* 39) und begreift ihn damit als erstes Glied einer kausalen Kette. In diesem Sinne spricht Kant auch vom Ursprung unserer Begriffsbildung, Vorstellungen oder Erkenntnis. Dabei unterscheidet er empirische bzw. ästhetische Quellen von „Handlungen des reinen Denkens" (Kant, *KrV* B 81), bei denen der „Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen […] nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann" (Kant, *KrV* B 80) – mithin im Verstand und seinen Begriffen a priori zu suchen ist. Nach Kant gewinnt der Begriff des Ursprungs an Gewicht: Den Neukantianern wird seine Klärung zum Prüfstein der Erkenntnistheorie, insofern er das Problem des Realitätsbezugs unserer Erkenntnis adressiert, vgl. etwa Cohen, *Einleitung* 89. Gegen den kantischen Dualismus forciert Cohen den einheitlichen Ursprung unseres Wissens im Verstand und erweitert schließlich die Idee des Ursprungs – der Charakterisierung der Erkenntnisquellen – zum Prinzip wissenschaftlicher Systematik. Von solchen Implikationen ist Heideggers weit entfernt. Dennoch atmet seine Umdeutung der Kantischen Analytik den Geist der Zeit, wenn er die Aufdeckung von Möglichkeitsbedingungen unter dem Titel *Ursprung* zum methodologischen Prinzip erhebt.

ursprünglichen Phänomene *ontologische* Charakterisierungen, mithin das Sein von Seiendem. Dann aber müsste man, wollte man die Ursprünglichkeit konstitutiv verstehen, das Sein gleichsam zum Erzeuger des Seienden bestimmen. Das kommt für Heidegger jedoch – wie schon bei der Fundierung – nicht in Frage: Das Sein eines Seienden ist wohl eine Funktion des Seinsverständnisses, nicht aber das Seiende (vgl. *SuZ* 183, 207, 212 u. *AdL* 194). Wenn Heidegger in *ontologischen* Aspekten also *ursprüngliche* Phänomene erkennt, dann kann er die Ursprünglichkeits- genauso wenig wie die Fundierungsrelation konstitutiv oder generativ begreifen.

Eher beschreibt Ursprünglichkeit eine Art Begründungsverhältnis, in dem ein ursprüngliches Phänomen dazu dient, das weniger ursprüngliche Phänomen zu erklären. Ein Phänomen A wäre dann ursprünglicher als B, wenn B mit Rekurs auf A *erklärt* werden kann. A fungiert als *Erklärbarkeitsbedingung* von B.[44] Die Ursprungsrelation meinte dann eine wesentlich explanatorische Beziehung. Hat Heidegger dies im Sinn? Ja, sofern *Erklärung* hier mit gebührender Vorsicht verstanden wird. Der fragliche Ursprung kann, muss aber keineswegs als Rechtfertigungsgrund in einer Theorie – welcher Provenienz auch immer – auftreten. Ursprünglichkeit eines Phänomens verlangt nur, dass hinsichtlich seiner ein anderes „schon verstanden" ist, d. h. so, wie Heidegger Sein unter anderem als dasjenige definiert, „woraufhin Seiendes […] je schon verstanden ist" (*SuZ* 6).[45] Ursprüngliche Phänomene, etwa ontologische Charakterisierungen, wären in dieser Lesart solche, die wir verstanden haben, wenn wir andere Phänomene, z. B. Seiendes, erfassen.[46] Wenn wir in der Fontäne über dem Wasserspiegel einen Wal erkennen, dann haben wir schon verstanden, dass es zum Wal-sein gehört, für Atemluft aufzutauchen und derart phänomenal zu erscheinen. Von solchem Erfassen wäre wiederum jede theoretische Explikation des Seienden als „abkünftiger Modus" (*SuZ* 153) abhängig, insofern das vorausgehende Verständnis des Wal-seins kein Ausweis zoologischer Theoriebildung sein muss, sondern ganz selbstverständlich von Walfängern genutzt wird. Ein theoretisches Konzept gründet in einem vortheoretischen Erfassen, das wiederum in einem ursprünglichen Verstehen von Sein fundiert ist. Übertragen auf die Rede von Erklärbarkeitsbedingungen heißt das: Die theoretische Erklärung eines Seienden ist nur möglich mit Rekurs auf ursprüngliche Phänomene. Diese Idee von Ursprünglichkeit verfolgt Heidegger in *Sein und Zeit* § 44: Ein bestimmter *Begriff* von Wahrheit als Übereinstimmung soll durch die ontologische Charakterisierung eines gewöhnlichen Wahrheitsphänomens rekonstruiert werden.

---

44 Vgl. dazu auch für das Wahrheitsphänomen Carman, *Analytic* 251, und, allerdings etwas undeutlich, Beaufret, *Problem* 200.

45 Vgl. *SuZ* 168, 294f. u. *AdL* 170.

46 Vgl. Cerbone, *World* 414.

Denn, so Heideggers methodische Implikation, ein angemessener Begriff von Wahrheit ist nur auf diesem Wege zu bilden.[47]

Heideggers Fundierungsstrategie in *Sein und Zeit* § 44 besteht darin, den relevanten Kern des traditionellen Wahrheitsbegriffs zunächst in einem alltäglichen Phänomenzusammenhang zu lokalisieren, um dann diese Phänomene durch ursprünglichere, weil ontologische Phänomene zu erklären. Heidegger beabsichtigt eine ontologisch durchsichtige Rekonstruktion von Aussagenwahrheit. Zwei methodische Prinzipien sind darin verwoben: der Übergang von einer bloß formalen Begriffsanalyse zu *Phänomenen* und die *ontologische* Erklärung oder Fundierung dieser Phänomene durch explanatorisch grundlegendere *Fundamente*. Die Debatte seiner Zeit missachtet diese beiden Prinzipien nach Heideggers Ansicht und kann deshalb nicht zu einem ontologisch adäquaten Wahrheitsbegriff gelangen. Die damals gängigen transzendenten und immanenten Konzeptionen wären demnach phänomenal unerfüllt und ontologisch unfundiert. Sie sind nach Heideggers Ansicht keineswegs *sachlich* unzutreffend, sondern lediglich *methodisch* unzureichend. Um dem abzuhelfen, will Heidegger dem Wahrheitsbegriff erst phänomenalen Boden verschaffen. Er beginnt bei *vulgären* Phänomenen, d. h. er sucht zunächst das, was alltäglich mit „wahr" oder „falsch" gemeint wird. Es sind gewöhnliche Verwendungsweisen der Wahrheitsprädikate, so werden wir jetzt sehen, in denen sich Wahrheit für Heidegger

47 Heidegger verwendet „ursprünglich" nicht nur, wie in den Wahrheitsüberlegungen, für Phänomene, sondern häufig auch für die *Zugangsweisen* zu Seiendem oder Sein. In § 45 charakterisiert er eine „ursprüngliche existenziale Interpretation" (*SuZ* 231) dadurch, dass sie „das *Ganze* des thematischen Seienden" und die „*Einheit* der zugehörigen und möglichen Strukturmomente" (*SuZ* 232, vgl. 182) expliziere, vgl. ähnlich auch *EpF* 16, 98, *PGZ* 373, *PuT* 62f., *AdL* 158, *WdG* 158 und dazu die Erläuterungen bei Dreyfus, *Being* 200f. Husserl, auf den diese Redeweise zurückgeht, sieht ähnlich wie die Neukantianer einen Bedarf an „echten Ursprungsforschungen" (Husserl, *FTL* 87, vgl. zum Einfluss auf den frühen Heidegger Kisiel, *Genesis* 39 u. 117f.). Darunter versteht Husserl eine „radikale" – ein Ausdruck, den Heidegger ebenfalls benutzt (*SuZ* 231) – Reflexion oder „ursprüngliche Sinnesauslegung", mit der ein zuvor nur undeutlich intendierter Gegenstand sich „im Modus der Klarheitsfülle" zeigen soll (Husserl, *FTL* 13, vgl. auch Husserl, *Ideen* 11, 321 u. Husserl, *LU II.2* 647). In diesem Kontext ist Ursprünglichkeit vor allem eine Qualität der Gegebenheitsweise eines Phänomens, vgl. Guignon, *Problem* 131. Es bietet sich an zu argumentieren, dass das „sich-als-Ganzes-zeigen-können" eines Phänomens die *Bedingung* dafür ist, dass wir es bei anderer Gelegenheit auch lediglich partiell intendieren *können*. Dann schöben sich die Möglichkeitsbedingungen wie natürlich in die phänomenologische Ursprungskonzeption. Doch so einfach lassen sich die disparaten Quellen Heideggers nicht auf einen Nenner bringen. Denn man kann zwar von explanatorischen Möglichkeitsbedingungen sprechen, aber unser *Seins*verständnis kann nicht darin ursprünglicher sein, dass es das Seiende ganz oder voll zeigt. Weil das ontologische Wahrheitsphänomen die ontologische Charakterisierung von Seiendem, nicht dieses selbst betrifft, kann es keinen volleren oder ganzen Blick auf das alltägliche, ontische Phänomen geben. Wir müssen uns also an die kantianisierenden Möglichkeitsbedingungen halten, die Heidegger in *Sein und Zeit* § 44 selbst in den Vordergrund rückt.

zeigt. Sie will Heidegger ontologisch charakterisieren bzw. in ursprünglicheren Phänomenen – den Seinsarten – fundieren. Dadurch erhalten wir genuine Seinsphänomene, die Heidegger „ursprünglich" nennt, weil sie die Möglichkeit der Ausgangsphänomene erklären.

Epistemische Praxis

Wozu dienen die Wahrheitsprädikate?

Heideggers Rekonstruktion von Aussagenwahrheit zielt auf ontologische Transparenz und phänomenale Legitimation. Letztere offenbart Seinsphänomene, die Heidegger als ursprünglich bezeichnet, weil die theoretische Explikation der Ausgangsphänomene deren Verständnis erfordert. Diese Seinsphänomene herauszustellen, ist in *Sein und Zeit* die eigentliche Absicht Heideggers. Allerdings können Seinsphänomene sich nur aus der entsprechenden Charakterisierung von *Seienden* ergeben.[1] Ich möchte im Folgenden zeigen, dass Heidegger das gewöhnliche Wahrheitsphänomen auf zwei Aspekte eines diskursiven Kontexts zurückführt, den ich als *epistemische Praxis* bezeichne. Wahrheit spielt eine wesentliche Rolle beim Behaupten eines Sachverhalts und zeigt sich dem phänomenologischen Zugriff in der Feststellung des Wahrheitswerts einer Behauptung. Zwar konzentriert sich die Forschung häufig nur auf das Phänomen der Bestätigung, substantiell ist es für Heideggers Wahrheitsbegriff jedoch nicht. Dass Heidegger dieses Phänomen in den Blick nimmt, hat vor allem methodische Gründe.

Das gewöhnliche Wahrheitsphänomen finden wir in dem Anspruch, den wir in einer Behauptung zum Ausdruck bringen: dass es sich nämlich *tatsächlich* und *unabhängig* vom bloßen Umstand unserer Behauptung genau *so* verhält, *wie* wir sagen.[2] Für Heidegger lässt sich diese Verwendung der Wahrheitsprädikate in der epistemischen Praxis nur verstehen, wenn die Sprecher sich dabei *apophantisch* bzw. *aufweisend* auf ein Seiendes *selbst* beziehen. Der intentionale Bezug auf Seiendes nimmt, so werden wir diese Metapher lesen, in der epistemischen Praxis die Form einer Referenz auf ein Seiendes an, das sich unter geeigneten Bedingungen als Phänomen der Bewährungssituation zeigt. Behauptungen werden in diesem Kontext genau deshalb entweder „wahr" oder „falsch" genannt, weil sie auf ein solches Seiendes referieren. Die Fundierung dieses Sinns der Wahrheitsprädikate führt Heidegger dann zu den *ontologischen Voraussetzungen* eines apophantischen Bezugs auf potentiell bewährende Phänomene der epistemischen Praxis: vom *Entdecken* ihres Vorkommens und ihrer Wesensverfassung bis zur *Erschlossenheit* ihrer Seinsweise und derjenigen der epistemischen Akteure, der „Seinsart des Erkennens" (*SuZ* 217).

---

1 Vgl. *SuZ* 9.

2 Damit sind die wesentlichen Aspekte der traditionellen Korrespondenztheorie, wie Heidegger sie auffasst, versammelt: Wahrheit bzw. Falschheit besteht in einer Relation zwischen dem, was „wahr" oder „falsch" genannt wird, und etwas Anderem, das davon unabhängig der Fall oder nicht der Fall ist.

Nachfolgend wird zunächst Heideggers Skizze einer alltäglichen Praxis von Behauptung und Rechtfertigung in *Sein und Zeit* § 44 nachvollzogen. Wir erfahren dabei *erstens*, mit welchen begrifflichen Ressourcen Heidegger diese Handlungsweisen als *epistemische Praxis* verstehen kann, die den Rahmen für die spätere Analyse der Seinsart des Erkennens abgibt. *Zweitens* wird argumentiert, dass Heidegger in der fraglichen Passage durchaus *zwei* Aspekte der epistemischen Praxis im Blick behält, die unterschiedliche Rollen in seiner Argumentation spielen: die Behauptung und ihre potentielle Bewährung. Schließlich soll die genauere Betrachtung des Textes auch zeigen, dass Heidegger zwischen einer *ontischen* und einer *ontologischen* Charakterisierung der epistemischen Praxis zu unterscheiden weiß. Der ontische Weg führt zur *Referenz* als spezifisch assertorischer Intentionalität, auf welche die epistemische Praxis sich verlässt. Aus diesem Gegenstandsbezug bestimmt sich für Heidegger wesentlich der gewöhnliche Sinn der Wahrheitsprädikate. Unseren exegetischen Befund gilt es am kritischen Potential gegen die Abbildtheorie zu erhärten und gegen Missverständnisse zu verteidigen. Schließlich soll die besondere, nicht immer klare methodische Funktion der *Bewährung* in diesem Zusammenhang verdeutlicht werden. Erst dann lässt sich Heideggers Ansatz systematisch verorten: Er ist weder Verifikationist noch Pragmatist in einem naiven Sinne, doch er sieht die Bildung eines adäquaten philosophischen Wahrheitsbegriffs an die Überprüfbarkeit von Wahrheitszuschreibungen gebunden. Ontologisch stellt assertorische Referenz gewisse Bedingungen an das *Sein* des Bezugsgegenstands und die epistemischen Akteure, denen wir uns im nächsten Kapitel zuwenden werden.

Erkennen im Alltag

Heidegger beginnt mit zwei Vorgaben, die zunächst zu konfligieren scheinen: Die gesuchten Wahrheitsphänomene sollen einerseits *vulgär*, d. h. ohne theoretische und ontologische Reflexion erfassbar und im Horizont unserer alltäglichen Verrichtungen vertraut sein; andererseits kündigt Heidegger ganz im Stil der Zeit an, dass Wahrheit die gesuchte phänomenale Legitimation aus der Relevanz für das „Erkennen" (*SuZ* 217) empfangen müsse. In *Sein und Zeit* firmiert Erkennen oft genug als ein vom Alltagshandeln *abkünftiger* intentionaler Modus, der eine schlichte Gegenwart des Gegenstands wie im alltäglichen Gebrauch geradezu ausschließt (vgl. z. B. *SuZ* 357). Wir werden daher zunächst klären müssen, in welchem Sinne Heidegger die fraglichen Aktivitäten überhaupt in den Umkreis eines Erkennens rechnet. Im Anschluss soll die Argumentation in § 44 so unter die Lupe genommen werden, dass deutlich wird, wie Heidegger die beiden Aspekte des Behauptens und Bewährens sowie eine ontische von der ontologischen Charakterisierung der Phänomene unterscheidet.

Wenn Heidegger davon spricht, den Wahrheitsbegriff aus der „Seinsart des Erkennens" rekonstruieren, genauer das vulgäre Phänomen der Wahrheit „im Erkennen" aufgreifen zu wollen (*SuZ* 217), dann ist damit kein Theorie- oder Wissenschaftszusammenhang im engeren Sinne gemeint, sondern jenes „lebendige Denken" (*L* 92), das er als phänomenalen Boden der Wahrheitsdebatte anmahnt. Diese Unterscheidung deckt sich nicht mit der neukantianischen Differenzierung von Begründungs- und Entdeckungszusammenhang, die Heidegger durch Husserl bekannt gewesen sein mag.[3] Vielmehr hebt Heidegger damit das Resultat der *Erkenntnis* – spezifische kognitive Zustände – gerechtfertigte Sätze oder andere epistemische Momente, von einem spezifischen Tun bzw. einer Praxis des *Erkennens* ab. Heidegger diskutiert diesen Unterschied in *Sein und Zeit* im Zusammenhang verschiedener Wissenschaftsmodelle.[4] Von einem „*existenzialen Begriff der Wissenschaft*" (*SuZ* 357) unterscheide sich

> der ‚logische' Begriff, der die Wissenschaft mit Rücksicht auf ihr Resultat versteht und sie als einen ‚Begründungszusammenhang wahrer, das ist gültiger Sätze' bestimmt. Der existenziale Begriff versteht die Wissenschaft als Weise der Existenz und damit als Modus des In-der-Welt-seins, der Seiendes bzw. Sein entdeckt, bzw. erschließt. (*SuZ* 357)

Ganz ähnlich betrachtet Heidegger den phänomenalen Kontext des Wahrheitsphänomens nicht im „logischen" Sinne, sondern „existenzial", nämlich als besondere Seinsweise des Daseins, dessen „Seinsart des Erkennens" (*SuZ* 217). Konsequent verwendet Heidegger den ungewöhnlichen, substantivierten Infinitiv „das Erkennen", womit der deutsche Leser – im Gegensatz zur ambivalenten Form „Erkenntnis" – eindeutig eine Aktivität assoziieren muss.[5] Der Kontext der Wahrheitsphänomene soll offensichtlich als *Praxis* des Erkennens verstanden werden, und zwar im Gegensatz zu einer Menge von gerechtfertigten Sätzen oder entsprechenden Zuständen eines Subjekts. Sofern Erkenntnis etwas ist, dem wir ein gewöhnliches Wahrheitsphänomen entnehmen können, ist es etwas, das wir *tun*. Mit dieser Wendung zieht Heidegger die Konsequenzen aus seiner Kritik an der zeitgenössischen Wahrheitsdebatte, der er vorhält, die Wahrheitsfrage als Beziehung zweier *Seiender*, des Wahrheitsträgers und des bewahrheitenden Sachverhalts, zu diskutieren, ohne dabei den „Seinszusammenhang" (*SuZ* 216), namentlich die *intentionale Leistung des Daseins* adäquat zu berücksichtigen. Wenn Heidegger Wahrheit epistemisch fundiert, dann nicht „logisch" als Eigenschaft toter Sätze, sondern „existenzial" als lebendige Praxis.

---

3 Vgl. Husserl, *LU II.1* 27. Bei Husserl findet sich auch der Ausdruck „Begründungszusammenhang" (Husserl, *LU I* 30), der als „context of discovery" (Reichenbach, *Experience* 6f.) prominent wurde. Der Sache nach findet sich die Unterscheidung auch bei Cohen, *Prinzip* Kap. I, Abschn. 6 u. 7 und Frege, *GA* 27.

4 Vgl. auch Gethmann, *Wissenschaft* 194f.

5 Vgl. z. B. *SuZ* 60, 217 u. 324.

Diese Praxis wird als Erkennen bezeichnet, meint jedoch nicht etwa spezifisch wissenschaftliche Verfahren, etwa Experiment oder theoriegeleitete Beobachtung, sondern alltägliche Wissensansprüche und deren Überprüfung. Damit gehorcht Heidegger der methodischen „Anweisung" (*SuZ* 43), welche die existenziale Analyse in *Sein und Zeit* leitet. Demnach soll Dasein „in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden" (*SuZ* 43). Eine Analyse, die auf eine existenzial-ontologische Fundierung aus ist, muss bei solchen Phänomenen beginnen, die dem Dasein in der „Indifferenz der Alltäglichkeit" (*SuZ* 43) begegnen. Die gesuchten Wahrheitsphänomene gehören daher in die „Umwelt" (*SuZ* 66) des Daseins, d. h. zu den Praktiken und Institutionen des „hantierenden gebrauchenden Besorgens" (*SuZ* 67) seines Alltags.[6] So ist der Ansatz bei einer alltäglichen Praxis an die Prärogative der existenzialen Analyse gebunden – ohne welche die Wahrheitsphänomene auch in anderen, nicht alltäglichen Praktiken des Daseins gesucht werden könnten.

Es kann sich bei diesem Erkennen also nicht um jenen „nur ‚theoretisch' hinsehenden Blick auf Dinge" handeln, dem Heidegger jedes „Verstehen von Zuhandenheit" abspricht (*SuZ* 69).[7] Das Erkennen, bei dem die Wahrheitsanalyse ansetzt, ist kein rein „theoretisches Verhalten" im Sinne eines „unumsichtigen Nur-hinsehens" (*SuZ* 69), es ist ein „Umgang" mit Seienden, der auf Erkenntnis zielt.[8] Das umsichtige „Erkennen", dem im Unterschied zur reinen Theorie *auch* Zuhandenes, und zwar mindestens als Mittel zum Zweck, begegnet, will ich als *epistemische Praxis* bezeichnen.

Für die alltägliche epistemische Praxis gilt deshalb nicht, dass sie von vorne herein darauf festgelegt wäre, Seiendes in seiner Vorhandenheit, im Sinne eines „puren hinsehenden Aufweisens" (*SuZ* 158), zu bestimmen. Als Gegenstände der epistemischen Praxis kommen auch Gebrauchsdinge in Frage: Wir können auch etwas über die Funktionsweisen usf. von Dingen behaupten, das sich nur durch deren *Gebrauch* überprüfen lässt. Die auf diese Weise etablierten Urteile haben nicht den Status „theoretisch wissenschaftlicher Rede" (*L* 11) und setzen auch nicht die Vorhandenheit ihrer Bezugsgegenstände voraus. Dazu bedarf es einer „modifizierten Rede", einer „Weise der theoretischen Erfassung von innerweltlichem Seienden, der physischen Natur", bei der die Funktionalität eines Seienden keine Rolle mehr spielt (*SuZ* 361, u. vgl. ebd.). Eine solche wissenschaftliche Weltauffassung gehört nicht zur alltäglichen epistemischen Praxis, sie kann aber dahin „umschlagen" (vgl. *SuZ* 157f.). Es ist der *alltägliche* Rahmen, in dem sich die gesuchten Wahrheitsphänomene zeigen.[9]

---

6 Vgl. *AKJ* 30f. u. *PGZ* 264.
7 Vgl. *ZBG* 416, *L* 8 u. *SuZ* 138.
8 Vgl. *AhS* 7, 40f., *SuZ* 138 u. 158.
9 Heidegger weist darauf hin, dass die „theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis" sei, etwa die „Ablesung der Maßzahlen als Resultat eines Experiments" (*SuZ* 358). Daraus schließt er, es liege „keineswegs am Tag […], wo denn nun die ontologische

Das Seiende, das uns in unserer alltäglichen Praxis begegnet, „das *Zeug*“ (*SuZ* 68), weist die Seinsart der „Zuhandenheit“ (*SuZ* 69) auf.[10] Heidegger analysiert unsere alltägliche Praxis nach dem einfachen handlungstheoretischen Modell der Dingverwendung: wir gebrauchen Seiendes, das „Zeug“, zu einem bestimmten „Werk“ (*SuZ* 69) oder Handlungszweck. Für diese Handlungsabsicht ist das Zeug, das wir verwenden, „zuhanden“ (vgl. *SuZ* 68ff.). Vor diesem Hintergrund muss auch die epistemische Praxis verstanden werden. Erkenntnis entspräche in der epistemischen Praxis dem, „wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält“ (*SuZ* 69), das „primär Besorgte, welches die Verweisungsganzheit [trägt], innerhalb derer das Zeug begegnet“ (*SuZ* 70). Mit ihr verfolgen wir einen bestimmten Zweck und setzen dazu Seiendes als Mittel ein, das sich wiederum durch diese Handlungsfunktion in seinem Sein bestimmen lässt. Weil Heidegger nicht die Resultate des Erkennens betrachten will, sondern das intentionale Tun des Daseins, sind die gesuchten Wahrheitsphänomene auch nicht als Eigenschaften des epistemischen Werks zu betrachten, sondern zeigen sich gleichsam am epistemischen *Zeug*. Dieses Zeug, so lässt sich Heideggers Beispiel in § 44a entnehmen, sind die „Aussage“ und ihre „Bewährung“ (*SuZ* 217).

Während wir uns urteilend auf Vorhandenes und Zuhandenes beziehen, zeigt der intentionale Bezug die verwendeten Mittel als zuhanden relativ zur epistemischen Praxis. Im Zusammenhang des Behauptens und Bewährens, betrachtet als Techniken des Wissenserwerbs, verwenden wir die Wahrheitsprädikate in einem Sinn, der nach Heideggers Auffassung ein Phänomen von Wahrheit als Wirklichkeitsbezug sichtbar werden lässt. Die Wahrheitsbeziehung samt ihrer Relata erhält quasi Zeugstatus – sie gehört zu den Dingen, für die es spezifische Verwendungspraktiken gibt, relativ zu denen ihnen eine signifikante Rolle zukommt (vgl. *SuZ* 68).[11] Die alethisch relevanten Phänomene der epistemischen Praxis, wahre oder falsche Aussagen und deren Bewährung, dienen als Mittel, um zu gerechtfertigten Urteilen zu gelangen.

Die gesuchten Wahrheitsphänomene müssen sich an Praktiken bzw. Dingverwendungen aufzeigen lassen, deren Zweck darin besteht, Wissen im alltäglichen Maßstab zu etablieren. Die Funktion dieser Praktiken und das Zeugsein des verwendeten Seienden bestimmt sich mit Hinblick auf dieses Ziel. Heidegger identifiziert das Aussagen und die Bewährung als alethisch relevante Praktiken im Kontext alltäglichen Wissenserwerbs. Damit wird nicht gesagt, dass Heidegger einen allgemeinen Begriff von Behauptung oder Verifikation auf der Grundlage seines handlungstheoretischen Modells entwickeln möchte. Es geht

---

Grenze zwischen dem ‚theoretischen‘ Verhalten und dem ‚atheoretischen‘ “ verlaufe. Der Übergang von einer alltäglichen Erkenntnispraxis zu einer Theorie als Menge gerechtfertigter Aussagen gestaltet sich fließend, weil die Rechtfertigung der Theorie häufig von Praktiken abhängt, die alltäglichen Verfahren vergleichbar sind.

10 Vgl. *GdP* 416.

11 Namentlich entwickelt Heidegger dies für die Wahrheitsträger, die Behauptungen, die er auch „Zeigzeug“ (*SuZ* 78) nennt, vgl. *SuZ* 77, 79f.

im Folgenden stets nur darum, ein geläufiges Phänomen der Wahrheit mit Verweis auf diese Praktiken zu entwickeln. Daraus wiederum darf auch nicht auf die These geschlossen werden, Wahrheit würde sich *nur* in diesem Zusammenhang phänomenal zeigen. Die epistemische Praxis, unsere Verwendung der Wahrheitsprädikate im Kontext von Behauptung und Bewährung zum Zweck eines gewöhnlichen Wissenserwerbs, bildet für Heidegger nur eine plausible, im Kontext der Zeit nahe liegende phänomenale Basis für seine Rekonstruktion. Heidegger setzt damit bei einer alltäglichen Verwendung der Wahrheitsprädikate in Behauptung und Bewährung an, mit der wir die Absicht verfolgen, zu gerechtfertigten Urteilen zu gelangen. Ich erhärte diese Interpretation im Folgenden zunächst durch eine Analyse von Heideggers Beispiel einer alltäglichen, epistemischen Praxis in *Sein und Zeit*, S. 217, und betrachte dann im Einzelnen den alethisch relevanten Beitrag von Behauptung und Bewährung zum epistemischen Werk.

Heideggers Beispiel einer epistemischen Praxis

Das gewöhnliche Wahrheitsphänomen zeigt sich für Heidegger in Aussagen und Bewährung als den Mitteln einer alltäglichen epistemischen Praxis. In ihnen findet Heidegger spezifische intentionale Verhaltensweisen, die zusammen den wahrheitsrelevanten Kern der epistemischen Praxis bilden: Sie umfassen jene Techniken, die wesentlich die Zuschreibung von Wahrheitsprädikaten involvieren. Wir stützen uns bei der Funktion, die wir Aussagen und Bewährung in der epistemischen Praxis zubilligen, wesentlich auf die Zuschreibung von „wahr" und „falsch" in einem gewöhnlichen Sinn, der durch die realistische Intuition motiviert wird.

Wir beginnen unsere Interpretation mit der Beobachtung, dass Heideggers Beispiel einer epistemischen Praxis die spezifische Leistung des Behauptens, die *Aufzeigung* bzw. ontologisch: das *Entdeckend-sein*, von seiner *Bewährung* und *Ausweisung* zu unterscheiden weiß. Werden diese beiden Akttypen vorschnell zusammen geschoben, begibt man sich leicht auf einen exegetischen Irrweg. Insbesondere lässt sich so nicht die doppelte Aufgabe der Bewährung in diesem Kontext erkennen: In ihr erweist sich nicht nur die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage, sondern auch, dass diese überhaupt so, nämlich aufzeigend, auf ein Seiendes bezogen ist, dass sie mit Rücksicht darauf *entweder* wahr *oder* falsch sein kann.

Heidegger illustriert die epistemische Praxis anhand einer alltäglichen Situation:

> Es vollziehe Jemand mit dem Rücken gegen die Wand gekehrt die wahre Aussage: ‚Das Bild an der Wand hängt schief.' Diese Aussage weist sich dadurch aus, daß der Aussagende sich umwendend das schiefhängende Bild an der Wand wahrnimmt. (*SuZ* 217)

Nicht ein Ereignis, sondern *zwei* Vorgänge werden hier beschrieben: Jemand *vollzieht* eine wahre Aussage, und die Wahrheit einer Aussage wird *festgestellt*. Dabei handelt es sich keineswegs um dasselbe Ereignis. Wie Heidegger die Situation beschreibt, muss man annehmen, die Wahrheit der fraglichen Aussage stehe fest, auch wenn es dafür keine Evidenz gibt. Denn im ersten Fall behauptet jemand etwas, das als „wahr" qualifiziert wird, während potentielle Gründe für seine Äußerung unerwähnt bleiben. Erst mit dem Umwenden des Sprechers, dem zweiten Vorgang, erhält dieser offenkundig epistemische Gründe für seine Behauptung.

Man muss Heidegger genau lesen: Er schreibt nicht etwa: „Jemand vollziehe mit dem Rücken gegen die Wand gekehrt die Aussage, *die er für wahr hält*: ‚…'". Und er formuliert auch nicht: „Jemand *wisse*, dass *p*, und vollziehe, ohne *p* wahrzunehmen, die wahre Aussage, dass *p*". Im ersten Teil von Heideggers Beispiel ist von epistemischen Einstellungen, Gründen usw. gar nicht die Rede, dennoch wird die Aussage unzweideutig als „wahr" qualifiziert. Alles, was der Leser erfährt, ist, dass eine Person etwas *behauptet*, wofür sie – dazu dient der Hinweis auf die Position des Sprechers – offenkundig keine Indizien hat, das aber gleichwohl wahr ist. Im zweiten Teil des Szenarios wird dann eine im engeren Sinne epistemische Dimension des Behauptens ergänzt: Die Aussage „weist sich aus", und zwar durch die Wahrnehmung des Sprechers, der sich dafür dem Sachverhalt – dem Bild an der Wand – zuwendet. Diese „Ausweisung" (*SuZ* 217) der Aussage verstehe ich als Feststellung ihrer Wahrheit oder Falschheit durch eine Person, z. B. den Sprecher.[12]

Die „Ausweisung" ist nicht mit der „Aufzeigung des Seienden" (*SuZ* 218) zu verwechseln, welche die Aussage leistet (vgl. dazu auch *SuZ* 154). Denn genau dieses „Aufzeigen" ist es ja, dass laut Heidegger erst „zur Bewährung" kommen soll (*SuZ* 218). Die Aussage zeigt also etwas auf, *bevor* sie sich als wahr oder falsch herausstellt. Und *bei* dieser Bewährung erweist sich, dass das Seiende, auf welches die Wahrnehmung intentional gerichtet ist, identisch ist mit dem Seienden, „das in der Aussage gemeint", nämlich *unabhängig von ihrem Wahrheitswert*

12 Vgl. *L* 108f. Allerdings sperrt sich Heideggers unpersönliche Formulierung „diese Aussage weist sich […] aus" gegen eine solche Lesart. Es scheint, als könnte sich eine Aussage „ausweisen", ohne dass epistemische Subjekte damit zu schaffen hätten. Ähnlich seltsam spricht Heidegger zuvor von „Selbstausweisung" des Erkennens und später von „Bewährung der Aussage". Von dieser eigenwilligen Ausdrucksweise darf man sich nicht irritieren lassen. Mit ihr nimmt Heidegger die zeitgenössische Diskussion auf, in der von Aussagen und Erkenntnissen wie von Gegenständen gesprochen wird. Heideggers eigene Ausführungen verdeutlichen, wie die Ausweisung einer Aussage im Rahmen unserer epistemischen Praxis zu verstehen ist: als Feststellung *für* und *durch* eine Person, indem sie z. B. etwas wahrnimmt. Es würde also besser heißen, dass eine Aussage durch den Sprecher und für den Sprecher als wahr ausgewiesen wird, weil er den entsprechenden Sachverhalt wahrnimmt. Natürlich kann man sich leicht vorstellen, dass eine weitere Person in gleicher Weise den Wahrheitsgehalt einer Aussage feststellt.

intentional aufgezeigt wurde. Neben die Behauptung und deren „Aufzeigen", das Heidegger ontologisch als „Entdeckend-sein" beschreibt, wird die „Bewährung" und ihre „Ausweisung" gestellt, in der ontologisch ein entsprechendes „Entdeckt-sein" hervortritt.

Wenn Heidegger davon spricht, dass in der Bewährungssituation der aufzeigende Charakter des Aussagens offenbar wird, dann kann sich diese Manifestation nicht auf die *Wahrheit* der Aussage beziehen. Denn als „Aufzeigen" wird nur etwas begriffen, das *sowohl* wahre *wie* falsche Aussagen betrifft: das Aufzeigen des Behauptens, d. h. dessen Bezug auf ein Seiendes selbst. Es muss daher unterschieden werden von der eigentlichen Feststellung der Wahrheit bzw. Falschheit der Aussage. Die Verifikation einer Behauptung vollzieht sich nicht durch die Ausweisung eines bloßen Aufzeigens, sondern im Nachweis, dass das aufgezeigte Seiende „*so*, *wie* es an ihm selbst ist" (*SuZ* 218), behauptet wurde. In der Bewährung wird also zweierlei ausgewiesen (vgl. *SuZ* 218): *erstens* „*daß* das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen" desselben Seienden ist, das sich in der Bewährungssituation selbst zeigen kann – darin manifestiert sich ein „Entdecken" des Seienden; *zweitens* erweist sich gegebenenfalls auch, dass dieses Seiende „in Selbigkeit so ist, als wie seiend" in der Aussage dargestellt wurde. Im ersten Fall offenbart sich eine spezifische assertorische Intentionalität, die wahre und falsche Behauptungen als Beiträge zu einer epistemischen Praxis teilen, und im zweiten Fall stellt sich heraus, ob eine bestimmte Behauptung wahr oder falsch ist. Die Bewährungssituation ist daher in doppelter Weise relevant: für die phänomenologische Analyse der Form, in der wir uns in der epistemischen Praxis auf Seiendes beziehen, und für die Akteure in dieser Praxis, um zu erfahren, ob eine Behauptung wahr bzw. falsch ist.

Es sind *zwei* Elemente unserer epistemischen Praxis, die Heidegger hervorhebt: die *Aussage* samt einer *Aufzeigung* und ihre *Ausweisung* bzw. die Feststellung ihres Wahrheitswerts. Diese Differenzierung verliert sich im weiteren Text von *Sein und Zeit*, S. 217f., da Heideggers Diskussion um das Phänomen Bewährung kreist und überdies in der Formel vom Wahrsein als Entdeckend-sein mündet. Vielleicht neigen deshalb einige Interpreten dazu, die Bedeutung des Behauptens für das Wahrheitsphänomen zu überlesen.[13] Aus dem Phänomen der Bewährung wird dann häufig umstandslos ein kognitives Entdecken, welches wiederum epistemische Grenzen des Wahrheitsbegriffs markieren soll. Wie gesehen, stützt Heideggers Beispiel eine solche Lektüre jedoch nicht. Neben die Bewährung tritt hier die wahre oder falsche Behauptung, deren Wahrheitswert feststeht, ohne ausgewiesen worden zu sein.[14]

---

13 Vgl. besonders die einflussreiche Analyse bei Tugendhat, *Idee* 435f., auch Holtug, *Concept* 19, Macomber, *Anatomy* 16f., Pietersma, *Theory* 219, vgl. dazu Graeser, *Re-Interpretation* 202 u. schon Seyppel, *Study* 229.

14 Ohnedies darf Heideggers Analyse in *Sein und Zeit* § 44a nicht als Versuch einer Definition verstanden werden; vgl. dazu die Auseinandersetzung mit Lafont oben S. 73. Eine

Die Argumentation in § 44a

Auf die Skizze der epistemischen Praxis folgt eine Erörterung, die in der Feststellung endet, dass sowohl Behauptung wie auch Bewährung die Möglichkeit eines „Sichzeigens" eines Seienden voraussetzen und deshalb erst dadurch möglich würden, dass beide ein „entdeckendes Sein zum realen Seienden selbst" seien (*SuZ* 218). Wie gerade argumentiert, verwehrt es schon Heideggers Ausgang von zwei gleichwertigen, aufeinander verweisenden Aspekten der epistemischen Praxis, den Abschnitt vom Bild-Beispiel bis zur Entdecken-Formel bruchlos als Variante eines verifikationistischen oder pragmatistischen Wahrheitskonzepts zu deuten.[15] Außerdem befindet sich Heidegger mit dem Konzept des Entdeckend-seins – wie das ontologische Suffix auch signalisiert – bereits bei einer *ontologischen Charakterisierung* der aufgezeigten Alltagsphänomene. Auch deshalb verbietet sich die Gleichsetzung von Entdecken mit irgendeiner ontischen Ermittlung des Wahrheitswerts einer Aussage. Denn mit dem Begriff des Entdeckens adressiert Heidegger keinen auf Seiendes gerichteten kognitiven Akt, sondern die ontologischen Präsuppositionen der alltäglichen Verwendung der Wahrheitsprädikate in der epistemischen Praxis.[16] Allerdings lassen sich die sachlich divergenten Aspekte der Analyse, sowohl die beiden Akttypen Behauptung und Bewährung wie die ontische und ontologische Charakterisierung der Phänomene, in der gedrängten Darstellung des langen Absatzes nur noch schwer unterscheiden. Zur Hilfe kommen uns die argumentative Strukturierung der Passage durch rhetorische Fragen sowie die verschiedenen Kursivierungen, namentlich des Wortfelds „sein", die den Übergang zur Frage nach ontologischen Fundamenten gewöhnlicher Phänomene signalisieren. Die bereits beobachtete Fundierung der Wahrheitsphänomene in den aufeinander verweisenden Akten von Behauptung und Bewährung soll rückblickend erhärtet und der Blick auf das *ontische* Phänomen der *Aufzeigung* gerichtet werden, dem Heideggers weitere Fundierungsbemühungen gelten. Wir erwerben damit auch das Rüstzeug, um die traditionelle Wahrheitsschema erfährt, das Heidegger mit dem „Relationscharakter: ‚So-Wie'" (*SuZ* 216) beschreibt.

Auf das Szenario vom schief hängenden Bild, folgen die Fragen: „Was wird in der Ausweisung ausgewiesen? Welches ist der Sinn der Bewährung der Aussage?" (*SuZ* 217) Mit der ersten Frage bringt Heidegger das Problem der phänomenalen Legitimation auf den Tisch, die zweite Frage dringt auf eine *ontologische* Charakterisierung der Phänomene, ihren *Sinn*. Phänomenale Angemessenheit,

---

Definition setzen Heideggers Überlegungen vielmehr voraus: Wahrheit ist die Übereinstimmung einer Aussage mit den Tatsachen. Ihm geht es um eine phänomenal adäquate und ontologisch transparente Aufbereitung dieser Konzeption und der sie motivierenden realistischen Intuition.

15 Vgl. dagegen jedoch Macomber, *Anatomy* 16.

16 Vgl. unten S. 165ff.

in diesem Fall die Ausweisung des Wahrheitsbegriffs durch die Praxis der Ausweisung einer Aussage, und eine ontologisch transparente Rekonstruktion dieses Phänomens sind die Eckpfeiler von Heideggers Fundierungsprojekt. Dass Heidegger diese Fragen hier nur für das Phänomen der Ausweisung, also Bewährung, explizit formuliert, darf nicht irritieren. Die nachfolgenden Zeilen lassen erkennen, dass die beiden Fragen auch das heuristische Schema für das Phänomen des unbewährten Behauptens bilden. Methodisch spitzt Heidegger die Frage nach phänomenaler Legitimation darauf zu, dass der Gegenstand von Erkenntnis und Behauptung, „‚das Erkannte'", das zugleich die unausgewiesene Behauptung bewahrheitet, „phänomenal angemessen interpretiert wird" (*SuZ* 217). Die phänomenalen Defizite der bisherigen philosophischen Wahrheitstheorie sieht Heidegger bei der Charakterisierung des Seienden, welches dafür sorgt, dass es sich tatsächlich so verhält, wie behauptet wird.

Unter diesen Vorgaben werden die beiden Elemente der epistemischen Praxis diskutiert. Zuerst fragt Heidegger in Zeile 30–32 danach, wie im Ausgangsbeispiel der Sprecher, der eine Behauptung äußert, auf das bewahrheitende Seiende bezogen ist, und zwar gerade „das Bild nicht wahrnehmend, sondern ‚nur vorstellend'" – also nicht in einer epistemisch relevanten Situation. Die Überlegungen, die auf diese Frage antworten, schließen mit der Feststellung: „Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst" (*SuZ* 218). Als „Seiendes selbst" soll der Bezugsgegenstand von zwei Konzeptionen abgegrenzt werden, die Heidegger für irreführend hält: Er soll weder als „psychischer Vorgang" noch als „‚Bild' von dem realen Ding an der Wand" (*SuZ* 217) aufgefasst werden. Den apophantischen Wirklichkeitsbezug auf ein Seiendes selbst hat Heidegger in § 33 als ursprüngliches Phänomen des Behauptens herausgearbeitet. Er bietet jedoch kein Kriterium für die Unterscheidung von wahren und falschen Behauptungen an, da sie in gleicher Weise auf Seiendes selbst referieren. Statt nun ein Wahrheitskriterium[17] auf der Basis eines apophantischen Wirklichkeitsbezugs zu formulieren, springt Heidegger zum zweiten Element der epistemischen Praxis, der Bewährung, und wiederholt die phänomenale Charakterisierung des bewahrheitenden Seienden. Weil aber die Bewährung in Heideggers Beispiel die ursprüngliche Behauptung als wahr bestätigt, lässt sich daraus ein Kriterium extrahieren, das falsche von wahren Aussagen unterscheidet.

Parallel zum vorhergehenden Gedankengang fragt Heidegger zunächst nach dem phänomenalen Wert der Bewährung, die in seinem Beispiel durch eine Wahrnehmung vollzogen wird: „Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen?" (*SuZ* 218) Wird „Ausweisung" hier nicht auf die phänomenologische Analyse, sondern den Standpunkt des epistemischen Subjekts bezogen, fragt dies danach, was sich dem Sprecher in der Praxis der Wahrheitsfindung

17 Der Begriff „Wahrheitskriterium" ist schillernd, soll hier aber lediglich als Bedingung verstanden werden, an der sich die Wahrheit von der Falschheit eines Wahrheitsträgers scheidet.

qua Wahrnehmung zeigt. Wieder bringt Heidegger das Konzept des *Seienden selbst* ins Spiel, um vermeintlich irrige Auffassungen abzuweisen. Die Feststellung der Wahrheit einer Aussage bestehe nicht darin, dass „Vorstellungen verglichen" würden, und zwar „weder unter sich, noch in *Beziehung* auf das reale Ding" (*SuZ* 218). Letzteres versteht Heidegger als Position Husserls, die in der Idee des apophantischen Wirklichkeitsbezugs ebenfalls überwunden werden soll. Während aber wahre wie falsche Aussagen in gleicher Weise auf das Seiende selbst bezogen sind, erhält dieser Bezug der bestätigenden Wahrnehmung eine neue Qualität, die Heidegger durch Kursivierungen markiert. Hier zeige sich dem Sprecher, „*daß* es [=das wahrgenommene Seiende, Ch. M.] das Seiende selbst *ist*, das in der Aussage gemeint war" (*SuZ* 218). Wer nur etwas behauptet, ohne epistemische Gründe dafür zu besitzen, der bezieht sich zwar auf das Seiende selbst, welches sich ihm in diesem Sinne auch als Gegenstand seiner Behauptung zeigt. Doch allein in der Wahrnehmung (oder einer analogen Bestätigungssituation) erweist sich der Tatsachencharakter des Seienden selbst: eben *dass* es *ist*. Eine Behauptung werde genau dann bestätigt, wenn „das gemeinte Seiende selbst [...] sich *so* [zeigt], *wie* es an ihm selbst ist" oder „*es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird" (*SuZ* 218).

Dies klingt wie eine Wahrheitsdefinition – ist aber keine, sondern beschreibt nur die Bedingungen, unter denen eine Behauptung als wahr bestätigt wird. Klammert man jedoch die kognitiven Elemente ein, die der Bestätigungssituation geschuldet sind, erhält man eine Formel, durch welche sich Wahrheitsbedingungen für Behauptungen generieren lassen. Alle Behauptungen *zeigen auf* oder *entdecken* Seiendes selbst, aber nur wahre Behauptungen zeigten das Seiende selbst *in Selbigkeit* auf, d. h. so, wie es tatsächlich ist. Dem bloß Behauptenden zeigt sich nicht, dass das Seiende *tatsächlich* so ist, wie er behauptet, aber seine Behauptung ist genau dann wahr, wenn das Seiende selbst tatsächlich so ist, wie er behauptet – gleichgültig, ob dieser Umstand sich ihm zeigt oder nicht. Dies ist zweifellos Heideggers Version der traditionellen Übereinstimmungsidee, welche die Relation von Wahrheitsträger und Tatsache mit Hilfe einer „So-Wie"-Konstruktion fasst. Nach Heideggers Verständnis besteht darin der „Relationscharakter" (*SuZ* 216), durch welchen die Tradition den Sinn der Wahrheitsprädikate erklären will. Und es ist eben diese Konstruktion, die er aufnimmt, um ihr zugleich durch die Begriffe von Selbst und Selbigkeit eine realistische Wendung zu geben.[18]

Die letzten Zeilen des langen Absatzes auf S. 218 widmet Heidegger der *ontologischen* Interpretation dieses Bezugs auf das Seiende selbst, die im nachfolgenden Absatz fortgesetzt wird und in der Formel vom „Wahrsein" als „entdeckend-sein" (*SuZ* 218) kulminiert.[19] Die verschiedenen Suffixe aus der Wurzel „sein" – „entdeckend-sein" und „Wahrsein" – indizieren den Über-

18 Vgl. unten S. 131.
19 Vgl. *L* 6f., 141, *GdP* 307, *SuZ* 33 u. *AdL* 160.

gang zu einer neuen Fragestellung, die nach dem ontologischen Sinn der zuvor dargestellten Phänomene sucht. Damit bewegt sich die Untersuchung auf der Ebene der Erklärungsmöglichkeiten von Behauptung und Bewährung – und zwar hinsichtlich eines Aufzeigens und Ausweisens von Seiendem *selbst*. Eine Behauptung gründet wesentlich im Aufzeigen eines Seienden selbst, während die Bewährung diese Behauptung am Seienden selbst als berechtigt oder unberechtigt ausweist. Ontologisch setzen Aufzeigen und Ausweisen voraus, „daß das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein *entdeckendes Sein zum* realen Seienden selbst ist" (*SuZ* 218).

So gelangt Heidegger zur Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach dem ontologischen Sinn der gewöhnlichen Zuschreibungspraxis der Wahrheitsprädikate im Zusammenhang von Behauptung und Bewährung. Mit dem Ausdruck „Entdecken" wird die Gerichtetheit auf das Seiende selbst ontologisch charakterisiert, für die Heidegger zuvor den Ausdruck „Aufzeigen" (*SuZ* 218) verwendet, der seiner Analyse des λόγος ἀποφαντικός (vgl. *SuZ* 154f.) entstammt. Diese Ebene der Untersuchung klingt ebenfalls an, wenn Heidegger das Aussagen als „ein Sein zum seienden Ding selbst" und die Bewährung als „Ausweisung" des „Entdeckt-seins des Seienden selbst" bezeichnet (*SuZ* 218). Ähnlich heißt es auch, in der Bewährungssituation werde das „Entdeckend-sein" der Aussage „ausgewiesen" (*SuZ* 218). Alle diese Formulierungen verstehen sich als ontologische Charakterisierung ursprünglicher Phänomene, die zur Erklärung des gewöhnlichen Wahrheitsphänomens herangezogen werden müssen und die Heidegger in einem noch zu klärenden Sinne als „ursprüngliches Phänomen der Wahrheit" (*SuZ* 219) zusammenfasst. *Ursprünglich* heißt es, weil damit explanatorische Bedingungen für die zuvor aufgezeigten *ontischen* Phänomene gemeint sind.

Es zeigt sich, dass unsere Lektüre verschiedene Momente von Heideggers Analyse sorgsam differenzieren muss: zunächst natürlich die beiden Aspekte der epistemischen Praxis, Behauptung und Bewährung, dann ist das jeweils involvierte Aufzeigen und Ausweisen eines Seienden selbst vom Sich-zeigen eines Seienden in Selbigkeit oder „*so*, *wie* es an ihm selbst ist" (*SuZ* 218), zu unterscheiden und schließlich dieses Aufzeigen und Ausweisen wiederum von der ontologischen Charakterisierung als *entdeckend-* und *entdeckt-sein*. Letzteren werden wir uns daher auch erst im nächsten Kapitel eigens zuwenden. Wer der Versuchung erliegt, diese unterschiedlichen Konzepte zu kontrahieren, vergibt die eigentliche Absicht von Heideggers Untersuchung. Einer vorsichtigen Lektüre stellt sich seine Analyse hingegen so dar: Die Rekonstruktion der Aussagenwahrheit muss ansetzen bei einer gewöhnlichen Verwendungsweise der Wahrheitsprädikate, die Heidegger in der epistemischen Praxis findet. Hier bezeichnen wir Behauptungen als entweder wahr oder falsch mit Rücksicht auf ein Seiendes *selbst*, das sich in Situationen der Bewährung *zeigt* und wodurch sich die Behauptung *ausweist*. Verhält es sich mit diesem Seienden tatsächlich *so*, *wie* behauptet, dann und nur

dann ist die Behauptung wahr. Das Aufzeigen eines Seienden *selbst*, das sowohl wahre wie falsche Aussagen leisten, ist nicht mit dem Aufzeigen eines Seienden in *Selbigkeit* identisch, das die wahre von der falschen Aussage unterscheidet. Heidegger betont, die epistemische Praxis verlange, dass die Behauptung sich auf dasjenige Seiende aufweisend beziehen muss, durch das sich ihre Wahrheit *oder* Falschheit in der Situation der Bewährung ausweisen lässt. Nur unter dieser Prämisse kann die Behauptung als sinnvoller Beitrag zur epistemischen Praxis verstanden werden. Die aufeinander verweisenden Akte des Behauptens und Bewährens sind damit je aufzeigend und ausweisend auf *dasselbe* Seiende bezogen – und zwar *unabhängig vom Wahrheitswert der Behauptung*. Die Aufzeigung meint daher den Bezug der Aussage auf ein Seiendes, durch das sie *entweder* wahr *oder* falsch ist – und es ist dieses Seiende, das sich in der Bewährungssituation *zeigt*. Diesen aufweisenden Bezug charakterisiert Heidegger ontologisch als *entdecken*, womit Voraussetzungen angeben werden, durch welche er in seiner Bedeutung für unser gewöhnliches Wahrheitsverständnis erst erklärbar werden soll.

Nachfolgend werden wir versuchen, den verschiedenen Ebenen von Heideggers Untersuchung Rechnung zu tragen. Es sollen zunächst die beiden Grundpfeiler der epistemischen Praxis, Behauptung und Bewährung, im Hinblick auf das Aufzeigen und Ausweisen eines Seienden selbst erörtert werden. Wir verbleiben damit bei der *ontischen* Analyse des gewöhnlichen Sinns der Prädikate „wahr" und „falsch". Erst wenn deutlich geworden ist, dass Heideggers Analyse keineswegs geeignet ist, das geläufige, realistisch motivierte Verständnis von Wahrheit als Tatsachentreue umzustoßen, sondern im Gegenteil die klassische Idee einer Korrespondenz von Aussagen und Tatsachen zum Ausgangspunkt nimmt, werden wir uns dem Begriff des Entdeckens und damit den ontologisch ursprünglichen Erklärungsbedingungen dieser Konzeption zuwenden. Bevor wir uns nun dem spezifischen Bezug auf das Seiende *selbst* widmen, den Heidegger als wesentlich für die epistemische Praxis und den Sinn der Wahrheitsprädikate ansieht – denn es ist das Seiende selbst, hinsichtlich dessen eine Behauptung entweder wahr oder falsch ist – müssen wir ein Missverständnis beseitigen, das die Interpretation in die Irre führt. Obwohl der Text dies keineswegs erzwingt, sondern gerade die Differenzierung von Selbst-zeigen und Zeigen in Selbigkeit nahe legt, wird Heidegger immer wieder so verstanden, als sei *nur* die *wahre*, nicht aber die falsche Aussage auf das Seiende selbst bezogen. Mit anderen Worten, nur die wahre Aussage weise ein Seiendes auf oder werde durch ein Seiendes selbst als wahr ausgewiesen. Eine solche Lektüre erleichtert die abwegige Interpretation, die *Wahrheit* einer Aussage bestehe darin, dass sie ein Seiendes *entdeckt* (deontologisiert als aufweisen missverstanden). Damit wird die argumentative Stoßrichtung von *Sein und Zeit* § 44a gegen eine Abbildtheorie der Wahrheit jedoch verfehlt. Um dies zu sehen, werden wir der merkwürdigen Transformation nachspüren, die das traditionelle Wahrheitskriterium der *Übereinstimmung* von Aussage und Tatsache in der Formel vom „sich zeigen des

Seienden selbst in Selbigkeit" erfährt. Der Bezug auf das Seiende selbst, so werden wir sehen, tritt nicht an die Stelle des traditionellen Wahrheitskriteriums, sondern expliziert eine Bedingung, unter der sich Wahrheit als ausgezeichnetem *Wirklichkeitsbezug* von Aussagen rekonstruieren lässt.

Behauptung und apophantischer Wirklichkeitsbezug

Im Folgenden soll die besondere Form des intentionalen Bezugs dargestellt werden, die Heidegger für das wahrheitswertige, also entweder wahre oder falsche Behaupten reserviert: die „ἀπόφανσις", d. h. „Aufzeigung" (*SuZ* 155) oder „Aufweisung" (*L* 141) – nicht zu verwechseln mit der phänomenalen „Ausweisung" eines Begriffs bzw. „Bewährung" einer Meinung (*L* 103, vgl. auch *SuZ* 35). Diese Aufweisung ist die spezifische Form intentionalen Weltbezugs, deren ontologische Voraussetzungen in den „Seinszusammenhang" (*SuZ* 216) führen, der unsere gewöhnliche Verwendung der Wahrheitsprädikate in der alltäglichen Praxis fundiert. Dabei zeigt sich zunächst, dass wahre Aussagen auf die Wirklichkeit bezogen sind, *indem* sie ein Seiendes übereinstimmend charakterisieren, aber nicht *weil* sie es so beschreiben. Auf die Wirklichkeit sind Aussagen also nicht bezogen, weil sie als *wahre* mit den Tatsachen übereinstimmen, sondern weil sie sich aufweisend oder apophantisch auf etwas beziehen, in Abhängigkeit von dem sie *entweder wahr oder falsch* sind.

Worum aber handelt es sich beim Seienden selbst, was also wird in einer entweder wahren oder falschen Aussage aufgewiesen? Ich werde argumentieren, dass sich für Heidegger das Behaupten intentional auf den Bezugsgegenstand des referierenden Ausdrucks einer prädikativen Aussage richtet. Dieser ist das intentionale „Worüber" (*SuZ* 157f. u. vgl. *L* 154f.) der Behauptung, das Heidegger von ihrem propositionalen Inhalt separiert und dessen intentionaler Charakter sich vom gewöhnlichen Dinggebrauch wie auch von nicht-assertorischen Sprechakten unterscheidet.[20] Dieses Worüber, so wird sich zeigen, muss sich stets prädikativ charakterisieren lassen, aber nicht in einer bestimmten Charakterisierung gegeben sein. Überdies muss es auch als intentionaler Gegenstand nicht-assertorischer Akte, namentlich in Bewährungssituationen, greifbar werden können. Es ist dieser apophantische Bezug auf ein Seiendes selbst, dessen ontologischen Charakter Heidegger als „entdeckend-sein" (*SuZ* 218) beschreibt und in dem er die angekündigten „ontologischen Fundamente" (*SuZ* 214) des Wahrheitsbegriffs findet.

Im Kontext unserer epistemischen Praxis erfüllen Behauptung und Bestätigung eine spezifische Funktion, vor deren Hintergrund sich auch das gewöhnliche Wahrheitsphänomen abheben lassen muss. Ausgehend von Heideggers

20 Vgl. unten S. 116f.

Zeug-Werk-Modell der epistemischen Praxis lässt sich die spezifische Funktion des Behauptens durch eine Reihe von Bedingungen charakterisieren.[21] Heidegger versteht Behauptungen *erstens* funktional als *Mitteilungen* eines impliziten Wissensanspruchs hinsichtlich ihres *Worübers*, des durch sie thematisierten Seienden. Der spezifische Anspruchscharakter des Behauptens erfordert es, dass er sich in der Situation der Bewährung ergebnisoffen überprüfen lässt. Der intentionale Gegenstand der Behauptung muss sich daher *so* zeigen können, *wie* diese ihn charakterisiert – *oder auch anders*. In der logischen Form der Behauptung, der „Prädikation" (*SuZ* 155), muss sich daher *zweitens* das Wovon, von dem etwas behauptet ist, von dem Wie unterscheiden lassen, mit dem es charakterisiert wird. So identifiziert Heidegger den intentionalen Gegenstand einer Behauptung, ihr Worüber, mit dem Bezugsgegenstand ihres referierenden Teilausdrucks. Diese Referenz einer Behauptung bezeichnet Heidegger als „Aufzeigung" oder „ἀπόφανσις" des „Seienden selbst", an dem sich eine Behauptung zu bewähren hat. Behauptungen sind entweder wahr oder falsch, weil sie auf ein Seiendes selbst referieren – und sie sind es je nachdem, ob sie das Seiende so charakterisieren, wie es sich in der Bewährung zeigen würde. In diesem Sinne ist die „Aufzeigung" das „primäre" (*SuZ* 154) Merkmal des Behauptens, sie beschreibt die spezifische Form der assertorischen Intentionalität, ohne die sich seine spezifische Funktion in der epistemischen Praxis und seine logische Form nicht erklären ließen. Daran knüpft Heidegger, wie wir noch sehen werden, bestimmte Bedingungen, die zu Voraussetzungen unserer Verwendung der Wahrheitsprädikate in der epistemischen Praxis werden. Dies sind die „ontologischen Fundamente" (*SuZ* 214) des traditionellen Wahrheitsbegriff, wie er sich an unserer alltäglichen epistemische Praxis phänomenal auszuweisen hat.

21 Der Sinn sprachlicher Äußerungen ergibt sich für Heidegger aus ihrer Funktion im Rahmen menschlichen Handelns (vgl. *PS* 594ff.; vgl. dazu Platon, *Soph.* 261c-264b). Nach Ansicht einiger Interpreten implementiert Heidegger eine rudimentäre Version dessen, was Wittgenstein als „das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist" bezeichnet und für das er den Begriff des „Sprachspiels" geprägt hat (Wittgenstein, *PU* § 7). Vgl. Apel, *Wittgenstein* 267f., Føllesdal, *Actions* 371 und Dreyfus, *Being* 7, 144; dazu auch die jüngste Debatte um Guignons Ansicht, Heidegger weise der Sprache eine konstitutive Rolle für das Verstehen zu, vgl. Guignon, *Problem* 127 u. dagegen Carman, *Analytic* 224f. sowie vermittelnd Blattner, *Idealism* 68. Tatsächlich legt Heidegger Wert darauf, dass einzelne Äußerungen nur vor dem Hintergrund eines Netzes verknüpfter Handlungen sinnvoll sind, des Seins mit der Welt, das beileibe nicht nur sprachlich aufgefasst werden darf. Was die Sprechhandlungen zu jenem Ganzen integriert, ist aber nicht wie bei Wittgenstein ihre institutionalisierte Regelhaftigkeit, sondern, so Heidegger in der *Sophistes*-Vorlesung, ihr „Erschließungscharakter" (*PS* 589), d. h. ihre im weitesten Sinne orientierende Funktion in einer mit anderen Akteuren geteilten Umgebung.

Behauptung und Wissensanspruch

Funktional versteht Heidegger Behauptungen im Rahmen der epistemischen Praxis als implizite Wissensansprüche, die auf eine Situation verweisen, in der sich ihr intentionaler Gegenstand so zeigen *kann*, wie er behauptend charakterisiert wurde. Dieser Gegenstand erscheint daher in der Situation der Bewährung als *Phänomen*, als Seiendes, das sich selbst zeigt. Auf dieses Phänomen ist die Behauptung in ihrem impliziten Wissensanspruch bezogen, und zwar auch dann, wenn es sich während der Behauptung *nicht* zeigt. Diese Funktion des Behauptens gründet für Heidegger in der apophantischen Referenz, welche den intentionalen Gegenstand des Behauptens von der Sprecherabsicht isoliert. Obwohl wir gelegentlich so sprechen, kürzen Behauptungen wie „es verhält sich so und so" nicht immer solche Äußerungen wie „ich weiß, es verhält sich so und so" ab. Sie erlauben vielmehr die klärende Nachfrage: „*Weißt* Du das oder *behauptest* Du das bloß?" Allein die erste Option, ein impliziter Wissensanspruch, weist der Behauptung eine Rolle in einer dezidiert auf Erkenntnis ausgerichteten Praxis zu.[22] Außerhalb der epistemischen Praxis können wir es ohne weiteres bei einer bloßen Meinung, einem Fürwahrhalten oder Glauben belassen. Behauptungen implizieren mithin nicht notwendig einen Wissensanspruch.[23] Unter bestimmten Umständen, in besonderen diskursiven Kontexten kann die Funktion des Behauptens allerdings enger bestimmt sein: Hier können nicht nur

22 Vgl. Brandom, *Categories* 403. Auch Brandom sucht Aussagen bei Heidegger aus ihrer Funktion in einem diskursiven Kontext zu verstehen. Dabei stellt er Ableitbarkeit und Autorisierung als Kernfunktionen von Behauptungen heraus, vgl. Brandom, *Categories* 401 u. 403. In diesem Sinne argumentiert auch schon Stewart, *Psychologism* 190. Die Schwierigkeit dieser Lesart besteht darin, dass sie sich am „theoretischen Aussagesatz" (*SuZ* 157) orientiert, obwohl Heidegger gerade dagegen argumentiert, dessen Rolle in Theorien und im wissenschaftlichem Diskurs auf alltägliche Behauptungen zu übertragen. Für Heidegger bestimmt sich die Rolle des Behauptens im Alltag weniger aus dem Zusammenhang einer einzelnen Äußerungen mit anderen Äußerungen, sondern durch ihren impliziten Verweis auf eine Bewährungssituation, in der sich der Inhalt der Behauptung überprüfen lässt. Vgl. ähnlich auch Fløistad, *Understanding* 439.

23 Dagegen behandelt Robert Brandom „the sort of claim involved in asserting as an implicit *knowledge* claim" (Brandom, *Making* 200). Ich kann jedoch nicht erkennen, warum das so sein sollte, vgl. die vorsichtigere Analyse bei Searle, *Speech Acts* 29ff. Gewiss, wie Brandom beobachtet, „in asserting a sentence, one [...] commits oneself to justifying the original claim" (Brandom, *Making* 172), doch nicht jede Rechtfertigung muss sich dafür auf epistemische Gründe berufen. Es ist einfach nicht so, wie Brandom unterstellt, dass eine Behauptung entweder grundlos vollzogen wird oder als impliziter Wissensanspruch. Vielmehr kann ich z. B. mit Gründen behaupten: „Gott ist gütig", ohne damit sagen zu wollen: „ich weiß, dass Gott gütig ist". Unter Umständen sind gerade die Gründe, die ich für die erste Behauptung anführen würde, von der Art, dass sie mir die zweite Äußerung anmaßend erscheinen ließen. Behauptungen dienen stets dazu, die Wahrheit meiner Überzeugungen zu beanspruchen – sie dienen nicht immer dazu, sie als Erkenntnis zu vertreten.

Gründe des Fürwahrhaltens der ausgedrückten Überzeugung eingefordert werden, sondern Gründe, welche die Überzeugung als *Wissen* rechtfertigen. Genau dies, so möchte ich Heideggers Ansatz weiterverfolgen, geschieht im Kontext der epistemischen Praxis.

In diesem Rahmen fassen Hörer eine Behauptung nicht nur als Ausdruck eines Fürwahrhaltens, sondern als (in der Form *ich behaupte, dass p* nur impliziten) Wissensanspruch auf. Wenn eine Behauptung als konstruktiver Beitrag zum Werk der epistemischen Praxis zählen soll, dann muss sie drei Bedingungen erfüllen: Sie muss überhaupt rational, d. h. mit Gründen erfolgt sein; die Gründe, eine bestimmte Überzeugung für wahr zu halten, reichen (unter gewissen Rahmenbedingungen) aus, um sie auch zu behaupten; und schließlich müssen die Gründe für die ausgedrückte Überzeugung geeignet sein, diese eventuell als Wissen zu rechtfertigen. Dies sind keineswegs Bedingungen, die für *jede* Behauptung gelten, sondern nur für solche, die zum Ziel alltäglicher epistemischer Aufgaben beitragen sollen, Erkenntnisse zu erwerben und zu sichern. Der ersten Bedingung müssen epistemisch relevante Behauptungen gehorchen, weil wir sie durch ihre Rolle in einem zielgerichteten Handlungskontext beschreiben. Wer in diesem Rahmen etwas behauptet, äußert einen Beitrag zu einem kooperativen epistemischen Projekt, den die Hörer entsprechend interpretieren.

Unter dieser Vorgabe gilt, dass keine anderen Gründe für den Behauptungsakt relevant sind als diejenigen, die der Sprecher für die darin ausgedrückte Überzeugung geltend machen kann.[24] Was als Grund für eine Überzeugung gilt, genügt als Grund für ihre Behauptung. Die Gründe für den assertorischen Akt als solchen werden durchsichtig oder irrelevant: sie spielen bei der Rationalisierung des Sprecherverhaltens keine Rolle. Auf die Frage, warum jemand *p* behauptet hat, wäre ausreichend geantwortet, wenn man erklärte, warum dieser Sprecher *p* für wahr hält. Die Teilnehmer der epistemischen Praxis, die darauf zielt, gerechtfertigte Urteile zu etablieren, erwarten keine anderen Gründe für das Handeln eines Sprechers: wenn er etwas behauptet, dann sind die Gründe dafür zugleich die Gründe für eine entsprechende Überzeugung.[25] Darin unterscheidet sich die epistemische Praxis von anderen Diskursen. Im *small talk*

24 Einerseits mag es Gründe dafür geben, etwas in einer bestimmten Situation überhaupt als Behauptung zu äußern, andererseits kann man Gründe dafür finden, den *Inhalt* dieser Äußerung für wahr zu halten. Werde ich danach gefragt, warum ich etwas *behauptet* und nicht nur gefragt, angedeutet oder geschwiegen habe, so kann ich entgegnen: „Ich wollte mit *p* nicht hinter dem Berg halten, weil …". Wenn sich jemand dagegen erkundigt, warum ich *etwas* und nicht vielmehr etwas anderes behauptet habe, so würde ich vielleicht argumentieren, „es verhält sich eben so und so, weil …". Diese Art von Begründung gilt nicht dem Behauptungsakt, sondern der Überzeugung, die sie zum Ausdruck bringt.

25 Vielleicht verlangt der Zweck der epistemischen Praxis sogar, dass ein Sprecher etwas auch immer dann behaupten *soll*, wenn er davon überzeugt ist – keine Informationen dürfen verschwiegen oder ignoriert werden. Vgl. dazu die Analyse der Gesprächsimplikaturen bei Grice, *Logic* 26f. Grice formuliert Maximen, Handlungsanweisungen,

etwa, bei dem es nicht darum geht, Erkenntnisse zu sammeln, mögen Höflichkeit und Respekt vor dem Gesprächspartner gelegentlich Grund genug sein, eine Überzeugung nicht zu äußern, selbst wenn es für die Überzeugung gute Gründe gibt.

Die besondere Transparenz der Sprecherabsicht beim Behaupten erklärt Heidegger durch sein Konzept vom „Aufzeigen" (*SuZ* 154) oder „ἀποφαίνεσθαι" (*PS* 182) des intentionalen Gegenstands oder Worübers als eines *Seienden selbst*, mit dem Heidegger die spezifische Intentionalität des wahrheitsfähigen Behauptens bezeichnet.[26] Zwar seien auch nicht-assertorische Äußerungen, etwa Fragen und Bitten, intentional auf die Welt bezogen, und hätten deshalb „ihr *Worüber*" (*PGZ* 362). Doch dieses „‚über' heißt nicht urteilen; das über die Welt liegt z. B. im ‚Heute': bitte kommen sie heute zu mir" (*EpF* 21). Das Worüber fungiert bei der nicht-assertorischen Rede wie das „Womit des Zutunhabens" (*SuZ* 154) bei alltäglichen Dingverwendungen: Es ist der intentionale Gegenstand im pragmatischen Sinne, der allein in einem weiteren Handlungskontext verständlich wird.[27] Das Worüber der nicht-assertorischen Rede ist in einem solchen Kontext

---

welche die Gesprächspartner in einem kooperativen Diskurs sich wechselseitig unterstellen. Diese Maximen erscheinen dann als Handlungsgründe für Sprecher, die zu einem solchen Gespräch beitragen wollen. Heidegger ist jedoch anders als Grice nicht auf „certain general features of discourse" (Grice, *Logic* 26) aus, die *jedes* Gespräch oder auch nur jeden Austausch von Behauptungen charakterisieren. Vor dem Hintergrund seines Zeug-Modells kann Heidegger die Funktion von Äußerungen hinsichtlich einzelner Werk-Kontexte relativieren und überhaupt enger spezifizieren: nicht nur durch Gründe für ein Fürwahrhalten, sondern durch epistemische Relevanz.

26 Vgl. auch *GdP* 297. Stewart behauptet, das Aufweisen sei eine Handlung, die Heidegger mit gewöhnlichem Dinggebrauch, etwa dem Hämmern, gleichsetze, vgl. Stewart, *Intentionality* 156. Auf dieser Grundlage schreibt er Heidegger einen semantischen Antirealismus zu, insofern es von Sanktionen der Sprechergemeinschaft abhänge, ob sich eine Äußerung erfolgreich auf einen Gegenstand beziehe. Natürlich sind Sprechhandlungen und andere Tätigkeiten für Heidegger darin vergleichbar, dass sie intentional auf Seiendes bezogen sind – doch nur bei Behauptungen nimmt diese Intentionalität die Form der Referenz auf einen Gegenstand an, der sich unabhängig vom Zweck der Behauptung beschreiben lässt.

27 Als paradigmatisch für den intentionalen Bezug auf Seiendes beschreibt Heidegger in *Sein und Zeit* den Gebrauch zuhandener Gegenstände, dem das Seiende als „Womit" (*AhS* 7) entgegen tritt, als dasjenige, mittels dessen eine bestimmte Handlung ausgeführt wird (vgl. *SuZ* 158). Hinsichtlich der Handlungsabsicht erfüllt das Seiende damit eine bestimmte Funktion, sein „Um-zu" (*SuZ* 69). Der ganze Zusammenhang von Dingen, Absichten, Handlungen und Personen wird in einer adäquaten Handlungsbeschreibung offenbar, da die Handlung in diesem Kontext ihren Sinn für den Akteur erhält. Das Womit meines Tuns, also Hammer und Nagel, erklärt sich erst aus meiner Absicht, dem Werk, das ich mit dem Aufhängen des Bildes verrichte, und dies wiederum erhält seinen Sinn vor dem Hintergrund eines ganzen Handlungsgeflechts, der „Verweisungsmannigfaltigkeit" des „Zeugganzen" (*SuZ* 80), in welcher das „Um-zu", die Funktion des verwendeten Gegenstands, steht. Die Intentionalität des Alltagshandelns, die „Umsicht" (*SuZ* 148), konstituiert sich für Heidegger als komplexes Ineinander von zielgerichte-

situiert, wofür Heidegger zu jener Zeit mit merkwürdigen Formeln wie „Sprechen mit der daseienden Welt“ oder „Sein mit der Welt“ experimentiert (*EpF* 20f).[28] Dagegen „schöpft“ das apophantische Behaupten „das, *als was* es das Worüber verstehen will, nun nicht […] aus einem andern, aus einer bestimmten Verrichtung“ (*L* 155). Vielmehr sei der Sinn des Behauptens „nicht aus dem Wozu einer Verrichtung gewonnen […], sondern aus dem, worüber die Aussage gemacht wird, selbst“ (*L* 155). Anders als bei nicht-assertorischen Äußerungen ist die Sprecherabsicht, das Wozu der Behauptung, zum Erfassen des Sinns einer Behauptung nicht erforderlich. Die Behauptung erfasst ihren Gegenstand nicht aus ihrem Handlungscharakter, sondern eben *aus* dem Worüber, dem Seienden *selbst*.[29] Dies bedeutet nicht, dass eine Behauptung kein Wozu hätte – im Gegenteil, sie erfüllt eine wesentliche Funktion in unserer epistemischen Praxis. Aber die Gegebenheit des intentionalen Gegenstands der Behauptung lässt sich beschreiben, ohne diese Funktion ins Spiel zu bringen. Darin unterscheiden sich Behauptungen nach Heideggers Auffassung von anderen Sprechakttypen.

Wenn das Ziel der epistemischen Praxis darin besteht, Wissen zu erwerben oder zu sichern, müssen sich auch die Gründe der zu diesem Zweck geäußerten Überzeugungen daran messen lassen. Die Gründe für die Überzeugung eines Akteurs sollten daher zugleich von der Art sein, dass damit auch ein impliziter Wissensanspruch zu begründen wäre. Im Kontext der epistemischen Praxis fallen die Gründe für eine Behauptung, die hier von den Gründen einer Überzeugung nicht zu trennen sind, mit den Gründen für einen Wissensanspruch zusammen. Die Behauptung ist im Kontext der epistemischen Praxis überhaupt

---

ter, informierter Dingverwendung, Handlungsabsicht und Hintergrundsbedingungen, zu denen wiederum Dingverwendungen, Absichten, Handlungen und Akteure gehören.

28 Vgl. *PS* 424, 583f., 598; *L* 142 u. *AdL* 3. Wenn ich etwa bei offenem Fenster den Nächststehenden bitte, das Fenster zu schließen, so spreche ich damit im engeren Sinne vielleicht über das Fenster und mein Gegenüber. Angemessen verstanden ist meine Äußerung aber nur, wenn sie aus meiner *Absicht* heraus als *Bitte* aufgefasst wird: Ich wünsche, dass der Hörer so und so handelt. Ihm erschließt sich diese Absicht im Kontext der spezifischen Bedingungen meines Handelns: etwa durch die winterliche Witterung, meine leichte Kleidung oder schwache Konstitution etc. So sind sprachliche Äußerungen eingebunden in ein *Sein mit der Welt*, einen Handlungsrahmen, indem sie dem Hörer so verständlich werden wie mein Hämmern sich ihm erklären kann. Behauptungen funktionieren zunächst nach eben diesem Schema. Wir gebrauchen sie, um in einem intentionalen Kontext – der epistemischen Praxis – eine *Mitteilung* zu vertreten, d. h. den Anspruch, die ausgedrückte Überzeugung mit Rücksicht auf eine Bewährungssituation, einen geteilten Zugang zum Seienden, rechtfertigen zu können. Allerdings ist dies bei Behauptungen, und darin unterscheiden sie sich von anderen Handlungen und Äußerungstypen, nicht das Ende der Erklärung, denn die Mitteilung ist selbst nur wieder ein fundierter Aspekt des Behauptungsphänomens, fundiert im Aufzeigen. Es leuchtet nicht ein, wenn Carman die Mitteilung gerade umgekehrt zur Bedingung des Behauptens erklärt, vgl. Carman, *Analytic* 244f., schließlich betrachtet Heidegger sie als *fundiert* im *primären* Sinn der Aussage als Aufzeigung, vgl. *SuZ* 154f.

29 Vgl. *SuZ* 156 u. Heideggers Beispiel in *L* 56.

nur deshalb von Interesse, weil sie als epistemisch relevantes Urteil aufgefasst wird. Auch wenn Behauptungen nicht in jedem diskursiven Zusammenhang so zu verstehen sind, *hier* dienen Behauptungen (ausdrücklich oder nicht) wesentlich dazu, epistemische Ansprüche vorzutragen. Die Hörer gehen unter diesen Vorgaben davon aus, dass die Gründe des Sprechers für seine Behauptung die zum Ausdruck gebrachte Überzeugung als Wissen rechtfertigen können, wobei die Möglichkeit eines Irrtums stets vorbehalten bleibt.[30] Als bloße Behauptung scheidet ein nicht epistemisch begründbarer Wahrheitsanspruch aus diesem Handlungsrahmen aus, er wird irrelevant. Stellt sich jedoch heraus, dass der Sprecher mit seiner Behauptung einen impliziten Wissensanspruch verbindet, dann erhält sein Sprechakt eine spezifische Rolle in der epistemischen Praxis. Der Sprecher verpflichtet sich gegenüber den Hörern dazu, dass sich seine Behauptung epistemisch rechtfertigen lässt – und zwar gerade auch dann, wenn er in der Situation seiner Behauptung *nicht* über eine solche Rechtfertigung verfügt. Falls der Sprecher, wie in Heideggers Beispiel, mit dem Rücken zum Geschehen steht, kann er zwar die Wahrheit (oder Falschheit) seiner Aussage nicht überprüfen, gleichwohl verpflichtet er sich durch seine Behauptung dazu, dass sie durch epistemisch relevante Gründe als wahr oder falsch erwiesen werden kann. Soll die Behauptung eine Rolle im epistemischen Kontext spielen, so beansprucht der Sprecher damit die *nach zuverlässigen Methoden überprüfbare* Wahrheit der durch sie ausgedrückten Überzeugung.

Durch diesen Anspruch ist die Behauptung auf ein Seiendes gerichtet, das sich in der Bewährungssituation als Phänomen offenbaren kann. Denn behauptet wird etwas von einem Seienden, das sich in der Situation der Bewährung „selbst zeigt" (*SuZ* 218). Dies bedeutet nicht, wie wir sahen, dass es sich auch *so* zeigen muss, *wie* behauptet – nur dann freilich kann der Wissensanspruch als berechtigt ausgewiesen werden. Die Manifestation eines Seienden selbst beschreibt dagegen nur die Bedingung, unter der sich *entweder* die Wahrheit *oder* Falschheit der Behauptung feststellen lässt. Dieses „Sich-an-ihm-selbst-zeigen" als eine „ausgezeichnete Begegnisart von etwas" nennt Heidegger „Phänomen" (*SuZ*

30 Deshalb unterstellt die epistemische Praxis auch, der Sprecher wolle die Wahrheit sagen. Denn wer lügt, nutzt seine Behauptung nur scheinbar als Beitrag der epistemischen Praxis, weil er etwas behauptet, das er für falsch hält. Dies trägt *ceteris paribus* nichts zum Werk der epistemischen Praxis bei. Bemerken die Anderen, dass jemand lügt, so werden sie die trügerischen Behauptungen nicht mehr als genuinen Behauptungsakt im Kontext der epistemischen Praxis werten, sondern als einen Akt, der auf etwas anderes abzielt, z. B. eine bestimmte falsche Ansicht zu verbreiten. Wird die Täuschungsabsicht offenbar, scheidet die Behauptung aus der epistemischen Praxis aus: Sie stellt gewissermaßen von vorne herein keinen gültigen Spielzug dar. Darin unterscheidet sich die Lüge vom bloßen Irrtum. Wer sich darin irrt, über angemessene Gründe für das Bestehen oder die richtige Beschreibung eines Sachverhalts zu verfügen, seine irrige Überzeugung aber trotzdem behauptet, verstößt nicht gegen die Ziele der epistemischen Praxis, solange er in der Absicht handelt, gerechtfertigte Meinungen zu etablieren.

31). Bei der Bewährung können wir also das Seiende selbst erfassen, auf welches die Behauptung gerichtet ist, weil es sich selbst *zeigt* bzw. *Phänomen* wird. Was als Phänomen des fraglichen Seienden zählt, muss sich hierbei nach den Erfordernissen der epistemischen Praxis richten: Das Seiende zeigt sich selbst in einer Weise, die geeignete Gründe liefert, die ursprüngliche Behauptung entweder zu verifizieren oder zu falsifizieren.

Einiges deutet darauf hin, dass Heidegger dabei vor allem gewöhnliche *empirische* Verfahren im Blick hat. Behauptung und Bewährung beziehen sich vor allem auf *empirische Urteile*. Dafür spricht Heideggers Beispiel selbst, das den klassischen Fall des Wahrnehmungsurteils aufgreift. Entsprechend thematisieren die Behauptungen der epistemischen Praxis gewöhnlich die empirischen Eigenschaften mittelgroßer Objekte – etwa die relative Position eines Bildes. Es ist keineswegs klar, ob Heidegger die alltägliche Praxis darauf beschränken will, jedenfalls erkennt er darin eine geläufige und explanatorisch relevante Verwendung der Wahrheitsprädikate. Allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass auch Klassen, Arten, Abstrakta, Universalien, Zahlen usf. als *Seiendes selbst* fungieren – alles, durch dessen Begegnung wir ausreichende Gründe für oder gegen eine Behauptung erhalten, taugt zum Phänomen der epistemischen Praxis. Wir können wohl ausschließen, dass Heidegger analytische oder logische Wahrheiten als relevante Beiträge zur epistemischen Praxis erachten würde. Abgesehen davon, dass sie in *Sein und Zeit* nirgends eine Rolle spielen, können sie auch nicht nach dem Modell von Anspruch und Bewährung konzipiert werden. Man kann nicht *beanspruchen*, dass alle Junggesellen unverheiratet sind, weil dieser Satz bereits durch die Bedeutung seiner Teilausdrücke als wahr erwiesen wird. Es entsteht also gar nicht erst die Frage nach der Rechtfertigung dieser Behauptung durch eine weitere, spezifische Bewährungssituation – ihre Wahrheit zeigt sich stets durch das bloße Verstehen des Behauptungsinhalts. Durch tautologische Behauptungen wird deshalb nichts aufgezeigt.

Heideggers Modell der epistemischen Praxis konzentriert sich auf gewöhnliche, empirische Tatsachenaussagen, deren Wahrheit bzw. Falschheit sich am Phänomen der Bewährungssituation mit gewöhnlichen empirischen Mitteln erweisen lassen. Ohne Zweifel wird unser übliches Verständnis von Wissensansprüchen durch dieses Modell erheblich eingeschränkt. Man könnte erwarten, dass z. B. die Ableitung von Theoremen ebenso Wissen manifestiert wie die Überprüfung physikalischer Theorien anhand komplexer, ganz und gar unalltäglicher Versuchsanordnungen oder die Darstellung fiktiver Biographien von Romanfiguren. Zwar könnte Heidegger entgegnen, dass er einen besonders häufigen, unstrittigen Fall von Wissensansprüchen beschreibt – aber in welchem Sinne daraus etwas für die anderen Fälle folgt oder auch nur folgen soll, bleibt völlig offen. Wie ein Wahrheitsbegriff, der auf eine derart restringierte phänomenale Basis gestellt wird, sich auch in anderen, entlegeneren Kontexten als nützlich erweisen könnte, scheint mehr als problematisch. Freilich ist Heideg-

ger auch nicht darauf festgelegt, das in allen irgendwie epistemischen Kontexten Wahrheit und Falschheit in demselben Sinne verwendet wird wie in unserer alltäglichen epistemischen Praxis. Vieles deutet darauf hin, dass Heidegger hier zu radikalen Differenzierungen bereit wäre.[31]

Eine solche Analyse des Zusammenwirkens von Behaupten und Bewähren findet sich in dieser Form weder in *Sein und Zeit* noch in den Vorlesungen Heideggers. Dennoch lassen sich seine Überlegungen in unserem Sinne rekonstruieren. Für die praktische Funktion des Behauptens benutzt Heidegger den Ausdruck „Mitteilung".[32] Etwas *mitzuteilen* ist nach seiner Auffassung die Absicht des Sprechers, welcher eine Behauptung im Kontext unserer epistemischen Praxis äußert. Aussagen lassen sich in Form einer Behauptung dazu verwenden, um Andere über etwas zu unterrichten, die Behauptung „ist Mitsehenlassen des […] Aufgezeigten" (*SuZ* 155). Die „Mitteilung" (*SuZ* 155) oder „Kundgabe" (*PGZ* 363), in Heideggers besonderer Verwendung des Ausdrucks, kann so als Zeugbestimmung, als das „Um-zu" (*SuZ* 68) einer Behauptung verstanden werden. Als „Mitteilung" trägt die Behauptung in einem epistemischen Kontext dazu bei, gerechtfertigte Urteile zu etablieren, indem sie den Sprecher auf eine Situation festlegt, in welcher sich seine Behauptung als wahr oder falsch herausstellen kann.[33]

Diese Festlegung geschieht, indem die Bedingungen, unter denen sich das thematisierte Seiende selbst in der Bewährungssituation zeigt, in der Behauptung implizit mitgeteilt werden. So benennt Heidegger die kommunikative Funktion des Behauptens (vgl. *SuZ* 155). Durch die *Mitteilung* oder *Aussage* wird nicht lediglich das *Ausgesagte*, der Inhalt einer Behauptung, weitergegeben. Nach Heideggers Verständnis wird darin auch eine Zugangsweise zum intentionalen Gegenstand als *Phänomen* kommuniziert: „Die Mitteilungen sind

---

31 Vgl. unten S. 246ff. Es bleibt zunächst offen, ob die epistemisch beanspruchten Sachverhalte kontingent oder notwendig bestehen – durch sein Modell der epistemischen Praxis ist Heidegger nicht zu einer Entscheidung gezwungen. Allerdings geht Heidegger, wie sich noch zeigen wird, davon aus, dass wir in einem besonderen Sinne von der Wahrheit oder Falschheit von Wesensaussagen sprechen, vgl. unten S. 246ff. Dies deutet darauf hin, dass die epistemische Praxis, die einen davon unterschiedenen, gewöhnlichen Sinn der Wahrheitsprädikate phänomenal untermauern soll, gerade nicht auf *notwendig* wahre oder falsche Aussagen abhebt, sondern Äußerungen über empirische, kontingente Sachverhalte in den Mittelpunkt rückt.

32 Die Bedeutung dieses Begriffs erkennt besonders Blattner, *Idealism* 72f.; die historische Tradition, in der sich Heidegger bewegt entfaltet Taylor, *Theories* 255–60. Vgl. dazu Heidegger, *PS* 25, Heidegger, *EpF* 27f., 98, Heidegger, *L* 237, Heidegger, *GdP* 299, 306, Heidegger, *SuZ* 32, 272 u. Heidegger, *AdL* 28f.

33 Mit dieser Situation wird aber nicht die *Bedeutung* einer Behauptung angegeben, wie man vielleicht mit Blick auf die zeitnahen Überlegungen der Verifikationisten denken könnte, vgl. z. B. Schlick, *Meaning* 341. Heidegger trennt die Bedeutung einer Behauptung, das Ausgesagte, klar von ihren epistemischen und ontologischen Folgelasten, welche ihr durch ihre Rolle in einer bestimmten Diskurspraxis zukommen.

nicht ein Schatz aufgehäufter Sätze, sondern sie sind zu fassen als Möglichkeiten, durch die der eine mit dem anderen in dasselbe Grundverhältnis zum Seienden kommt, das in derselben Weise enthüllt ist" (*GdP* 299). Die „Weise", in welcher das Seiende „enthüllt" ist, meint hier nicht das „Gesagte" der Behauptung, sondern die „mitgeteilte" Zugangsweise, also z. B. die epistemischen Gründe des Sprechers. Der Sprecher legt sich mit seiner Behauptung darauf fest, diese Gründe *im Kontext der epistemischen Praxis* auf Nachfrage zu nennen. Mitgeteilt wird damit auch eine bestimmte – in diesem Fall: epistemisch einschlägige – Zugangsweise zum Seienden: „das gemeinsame sehende *Sein zum* Aufgezeigten", welches „festgehalten werden muß als In-der-Welt-sein, in *der* Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet" (*SuZ* 155). Etwas mitzuteilen bedeutet nicht einfach nur, den informativen Gehalt einer Behauptung weiterzugeben, sondern anderen einen Zugang zum aufgezeigten Seienden zu ermöglichen, so dass diese selbst – wie der Sprecher – in ein „Sein zum seienden Ding selbst" (*SuZ* 218) gelangen. Dieses Sein meint, in unserem Zusammenhang, die *epistemische Praxis*, also die Seinsweise eines epistemischen Subjekts, von dem geeignete Gründe für seine Meinungen verlangt werden können.

Dass Sprecher und Hörer in dasselbe Seinsverhältnis zum Worüber gelangen, erfordert keineswegs ein übereinstimmendes Fürwahrhalten hinsichtlich des fraglichen Seienden. Weil die Mitteilung in Heideggers Sinne gerade nicht im Gesagten, dem propositionalen Gehalt der Behauptung aufgeht, reicht es für eine Mitteilung aus, wenn dem Hörer das Seiende so zugänglich wird, dass er die ausgedrückte Überzeugung des Sprechers *überprüfen* kann – gleichgültig, welche Einstellung der Hörer mit dem Gesagten verbindet. Die Überprüfung geschieht nach Maßgabe der epistemischen Praxis, für die Heidegger Wahrnehmung als paradigmatischen Fall einführt.[34] In der epistemischen Praxis wird die Mitteilung restringiert auf solche Zugangsbedingungen, die mit epistemisch relevanten Gründen für eine Überzeugung korrespondieren. Diese Restriktion muss als Norm der epistemischen Praxis betrachtet werden, sie liegt nicht in der Natur des Behauptens oder der Mitteilung. Mit anderen Worten: Andere Diskurstypen können Seiendes in anderer Weise, also geknüpft an andere phänomenale Zugangsbedingungen, mitteilen. Wissensansprüche sind also nicht die einzige Möglichkeit, anderen etwas mitzuteilen. Im Rahmen der epistemischen Praxis sind Behauptungen jedoch als mitteilende Akte funktional bestimmt. Es kann auch etwas mitgeteilt werden, wenn dem Hörer Zweifel an der Wahrheit der Behauptung bzw. daran kommen, dass der Sprecher tatsächlich *weiß*, was er behauptet. Selbst wenn der Hörer seine Zweifel nicht auszuräumen vermag, so

34 Natürlich muss Heidegger, auch wenn er davon nicht spricht, bestimmte Randbedingungen einführen, die eine Wahrnehmung als geeigneten Grund einer Behauptung qualifizieren – das ganze Arsenal der Sinnestäuschungen wäre auszuschließen.

kann er sie doch nur deshalb aufrecht erhalten, weil ihm das Seiende als Gegenstand vermeintlich ungenügender Gründe verfügbar, mithin mitgeteilt ist.[35]

Das Behaupten verweist funktional auf die Situation der Bewährung oder Ausweisung, in der sich die Berechtigung des Wahrheitsanspruchs phänomenal herausstellt, wenn rechtfertigende Gründe verfügbar werden.[36] Die Behauptung ist durch ihren impliziten Wissensanspruch auf dieses Phänomen bezogen, auf eine potentielle Begegnung mit dem Seienden, die ausreichende epistemische Gründe für oder gegen die ausgedrückte Überzeugung liefert. Der Sprecher lässt sich mit seiner Behauptung darauf ein, dass es eine Situation der Bewährung gibt, in der sich seine Behauptung als Wissensanspruch rechtfertigen lässt. Diese Implikation zieht das Behaupten *nur* im epistemischen Kontext nach sich. Die Bewährung, in der sich z. B. das schief hängende Bild wahrnehmen lässt, beschreibt eine Situation, auf deren Zugänglichkeit sich der Sprecher mit seiner Behauptung festlegt: Im epistemischen Kontext können die Hörer von ihm verlangen, Gründe für seine Überzeugung zu nennen, die in einer solchen Situation – der Bewährung – gewonnen werden könnten. Als Bewährung kommen alle Situationen in Frage, die dem Sprecher Rechtfertigungsgründe für seine Behauptung verschaffen; die von Heidegger diskutierte empirische Rechtfertigung stellt einen besonders prägnanten Fall dar.

Wovon und wie davon die Rede ist

Der intentionale Gegenstand der Behauptung, ihr Worüber, kann nur durch ein wiederkehrendes Element ihres propositionalen Inhalts benannt werden. Denn das Seiende selbst, welches die Behauptung aufweist bzw. das Phänomen, welches sie mitteilt, zeigt sich sowohl bei ihrer Verifikation wie bei ihrer Falsifikation. Bei der Bewährung muss sich daher etwas zeigen, das einer Aussage und ihrer

35 Vgl. Brandom, *Categories* 402. Hier greift Tugendhats Interpretation zu kurz, vgl. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 338–40. Demzufolge sähe Heidegger den *telos* des Aussagens darin, das Seiende *so* zu zeigen, *wie* es ist. Doch davon ist in *Sein und Zeit* nicht die Rede. Der *telos* des Behauptens richtet sich stets nach dem Kontext, in dem der Sprechakt vollzogen wird – nur aus diesem Bewandtnisganzen kann sich die Funktion des Behauptens jeweils bestimmen. In der epistemischen Praxis besteht sie darin, ein Worüber in einem Raum von Gründen sichtbar zu machen, d. h. einen epistemisch relevanten Zugang mit anderen zu einem Seienden zu teilen – dazu ist es aber nicht erforderlich, das Seiende so zu beschreiben, wie es ist. Wer sich irrt, trägt gleichwohl zum epistemischen Diskurs bei – vorausgesetzt, er hat die *Absicht*, die Wahrheit zu sagen und Gründe zu bieten, welche die Überprüfung seiner Behauptung ermöglichen. Selbst der Lügner will über den Gegenstand sprechen, den auch die Negation seiner Lüge thematisieren würde. Andernfalls brächte er seine Behauptung um ihre irreführende Wirkung. Auch die Lüge muss daher in Heideggers Sinne etwas mitteilen. Sie will das Worüber aber nicht *so* zeigen, *wie* es ist.

36 Vgl. Brandom, *Categories* 403.

Negation *gemeinsam* ist. Dies könnte ein bestimmter Sachverhalt *p* sein, den die Behauptung zum Ausdruck bringt. Es würde aber für eine Falsifikation nicht genügen, wenn sich ein bestimmter Sachverhalt einfach *nicht* zeigte. Nach Heideggers Auffassung manifestiert sich auch dann *dasselbe* Seiende, welches sich bei der Verifikation gezeigt hätte – nur eben nicht *so*, *wie* von ihm behauptet wurde. Vor dem Hintergrund seiner Analyse der logischen Form des Behauptens als „Prädikation" (*SuZ* 154) identifiziert Heidegger deshalb das Seiende selbst oder Worüber der Behauptung mit dem *Referenten* ihrer bezugnehmenden Teilausdrücke. Es ist dieser Gegenstand, dessen Begegnungsmöglichkeit in einer Situation der Bewährung durch den Wissensanspruch der Behauptung mitgeteilt wird. Die Wahrheit bzw. Falschheit der Aussage entscheidet sich deshalb auch nicht an diesem Selbstzeigen schlechthin, sondern daran, ob sich das Seiende *in Selbigkeit* zeigt. Aus diesem Grunde verfährt ein Behaupten, das im Rahmen der epistemischen Praxis entweder wahr oder falsch sein soll, nach Heideggers Ansicht stets deskriptiv. Das Seiende selbst wird im Inhalt der Behauptung prädikativ bestimmt, und gerade daran entscheidet sich ihr Wahrheitswert – aber eben nicht der Umstand, dass sie überhaupt entweder wahr oder falsch ist. Weil das Worüber der Behauptung ein mitgeteiltes Phänomen der Bewährung ist, muss dieses in der epistemischen Praxis als etwas gegeben sein, das sich prädikativ, durch Eigenschaften o. Ä. in einem bestimmten Zustand oder Sachverhalt charakterisieren lässt. Heidegger unterscheidet also zwischen einem referierenden und einem deskriptiven Aspekt des Behauptens, die in der epistemischen Praxis untrennbar verbunden sind, aber verschiedene Aufgaben haben: Die Referenz bezieht die Behauptung intentional auf eine von uns unabhängige Wirklichkeit, ihr Worüber, während die Beschreibung des Referenten erst die Wahrheitsbedingungen der Behauptung expliziert.

Die Differenzierung zwischen dem referierenden und dem deskriptiven Element einer Behauptung ist keine Selbstverständlichkeit, und sie wird, darauf legt Heidegger besonderen Wert, nicht durch eine von unseren Einstellungen und Akten unabhängige Natur des Seienden vorgegeben. Das Seiende zerfällt nicht von sich aus in Referenten und allgemeine, durch Begriffe beschreibbare Bestandteile. Dass wir das Seiende durch Behauptungen überhaupt derart erfassen, ist laut Heidegger der „Abhebungseinstellung" (*EpF* 31) der epistemischen Praxis geschuldet, mithin einem besonderen intentionalen Modus, einer Seinsweise des Daseins, in der wir dem Seienden begegnen. Diese Einstellung sorgt dafür, dass wir das Seiende selbst in einem Sachverhalt identifizieren: Wir trennen ein Subjekt von seinen Eigenschaften, auf welche wir uns dann mittels referierender bzw. beschreibender Ausdrücke beziehen. Jedes Seiende, das sich in wahrheitsfähigen Aussagen thematisieren lässt, muss daher bestimmbar sein. Wir müssen ein Seiendes selbst von allgemeinen Bedingungen eines Sachverhalts absondern, die auf das Seiende *jetzt*, aber nicht notwendig immer zutreffen. Der Bezug auf dieses Seiende selbst wird für Heidegger der eigentliche Träger eines Wirklich-

keitsbezugs, der die Wahrheitsfähigkeit von Behauptungen erklären und unserer realistischen Intuition entgegenkommen kann.

Heidegger sieht in der singulären Prädikation *x ist F* die paradigmatische logische Form der Behauptung und identifiziert den Referenten des singulären Ausdrucks mit dem apophantischen Worüber bzw. Seienden selbst. So erklärt er in den *Anfangsgründen*:

> Das denkende Bestimmen ist […] als Bestimmen von etwas als etwas immer zugleich eine Bestimmung *über* …: Etwas, nämlich z. B. der Körper, wird als etwas, z. B. schwer bestimmt. […] Das Worüber ist das Seiende selbst. Das Wovon ist dieses Worüber als Gegenstand der Prädikation. (*AdL* 1)

Das „Wovon" bezeichnet hier das logische Subjekt bzw. den „Gegenstand der Prädikation", entspricht also dem *x* aus *x ist F*. Dieses Wovon wird mit dem „Worüber", dem „Seienden selbst", wie Heidegger uns erinnert, identifiziert. Es ist das erste Glied des „ἀποφαντικός-als" (*EpF* 30), dem „Als der Vorhandenheitsbestimmung" (*SuZ* 158), worin Heidegger die logische Form von Tatsachenaussagen sieht.[37] Es fällt auf, wie Heidegger den propositionalen Gehalt der Behauptung fortschreitend nominalisiert: Zunächst reduziert er die vielfältigen Möglichkeiten des Behauptungsgehalts auf die singuläre Prädikation, dann wird diese wiederum in die Als-Struktur gepresst, in welcher die ursprüngliche Satzform verloren geht – und danach erscheint es dann nur natürlich, das erste „Etwas" des „Etwas als etwas" mit einem Gegenstand, einem „Körper" in Heideggers Beispiel, zu identifizieren.[38] Wenn das erste „Etwas" der Als-Struktur eben jenes Worüber der Behauptung ist, dann ist damit ein Einzelnes, eine Art oder eine Klasse gemeint. Ein Sachverhalt ließe sich dagegen nur durch das Ganze der Als-Struktur, das Etwas als etwas angeben, welches die bestimmende Hinsicht oder den prädikativen Teil des Behauptungsgehalts einschließt. Heidegger identifiziert das Seiende selbst, das Worüber der Behauptung also mit dem Bezugsgegenstand des referierenden Teilausdrucks.

---

37 Dass etwas als etwas *bestimmt* wird, ist dabei nur eine Möglichkeit, in der sich einem intentionalen Zugriff etwas als etwas zeigen kann. Diese „Als-Struktur" kann sich gewissermaßen in einer Prädikation ausprägen, sie liegt aber auch anderen Arten von intentionalem Dingbezug zugrunde. Heidegger kann deshalb argumentieren, „daß dieses ‚Als' nicht der Prädikation qua Prädikation primär eigentlich ist, sondern vor ihr liegt, so daß es die Prädikationsstruktur erst ermöglicht" (*L* 145). Deshalb weise die Prädikation die „Als-Struktur" lediglich „in abgeleiteter Weise" (*L* 145) auf. Diese These wird uns noch beschäftigen, wenn wir uns im nächsten Kapitel mit dem Entdecken und den ontologischen Präsuppositionen der Aussagenwahrheit auseinander setzen.

38 So scheint Heidegger auch über einen einzelnen Gegenstand zu sprechen, von dem er behauptet, er sei „immer schon so zugänglich, daß an ihm sein ‚als was' ausdrücklich abgehoben werden kann" (*SuZ* 149). Diese Formulierung ergäbe keinen Sinn, wenn das erste „Etwas" der Als-Struktur nicht etwas wäre, dem ein Prädikat zugeschrieben werden könnte.

Natürlich liegt in der einseitigen Berücksichtigung prädikativer Aussagen eine massive, fast willkürlich anmutende Einschränkung Heideggers. Warum sollten wir nicht auch in anderen Formen wahrheitsfähige Behauptungen äußern oder Wissensansprüche formulieren können? Behauptungen wie „Wenn es regnet, wird die Erde nass", „Alle Wale sind Säugetiere" usf. scheinen sich doch, sogar in alltäglichen Kontexten, als Behauptungen zu qualifizieren. Um Heideggers Restriktion zu verteidigen, mag man z. B. singuläre Prädikationen als fundamentale Aussageform charakterisieren, aus der sich mit bloß syntaktischen Mitteln die übrigen Formen generieren lassen. Wie es um die Erfolgsaussichten eines derart anspruchsvollen Projekts stünde, kann hier nicht erörtert werden. Sicher ist aber, dass Heidegger nicht wesentlich auf dieser Beschränkung beharren muss, obwohl sie zweifellos dazu beiträgt, unsere realistischen Intuitionen plausibel zu explizieren. Wie wir noch sehen werden, ist dafür sachlich nur relevant, dass genuine Behauptungen der epistemischen Praxis uns auf Sachverhalte festlegen, die Dinge involvieren, welche uns auch unter anderen Umständen begegnen können. Entscheidend wäre daher für Heidegger nicht die Frage nach dem Zusammenhang verschiedener logischer Formen von Behauptungen, sondern nach ihren Bewährungssituationen – und hier ist offenkundig, dass Heidegger nicht von vorneherein ausschließen wollte, dass wir womöglich auch abstrakten, allgemeinen und komplexen Gegenständen in geeigneter Weise begegnen können. Dann aber wären auch entsprechende Aussageformen für Beiträge zur gewöhnlichen epistemischen Praxis geeignet.[39]

Im Bezugsgegenstand der Behauptung sieht Heidegger nicht nur ihren intentionalen Gegenstand, sondern zugleich auch das mitgeteilte Phänomen der Bewährungssituation. Denn was in Heideggers Sinne mitgeteilt wird, ist nicht ein bestimmter *Sachverhalt*, der dem propositionalen Inhalt der Behauptung entsprechen würde. Vielmehr ist dies das „beredete Worüber" *im Unterschied* zu dem, was eine Behauptung „je als diese Rede sagt, das Geredete als solches" (*SuZ* 272).[40] Abfällig und in Anspielung auf den Jargon der Zeit bezeichnet Heidegger die linguistische Bedeutung einer Behauptung auch als „herumgereichten ‚geltenden Sinn'" (*SuZ* 154).[41] Weniger polemisch spricht er vom „Gesagten"

39 Vgl. dazu Heideggers liberale Fassung von „seiend" (*SuZ* 6f.) u. unten S. 140ff.

40 Heidegger behauptet sogar, das „Geredete" sei – bei „echter" Rede – aus dem „Worüber" gezogen oder „geschöpft", vgl. z. B. *SuZ* 32 u. 272. Diese These wird noch zu diskutieren sein, vgl. unten S. 218ff. Systematisch ist sie für die Rekonstruktion von Aussagenwahrheit nicht notwendig, solange deutlich ist, dass die Wahrheitsfähigkeit einer Aussage nicht dem Umstand geschuldet ist, dass sie etwas sagt, sondern dass sie *über* etwas aussagt. Der apophantische Wirklichkeitsbezug , nicht der Sinn einer Aussage, erklärt das Wahr- und Falschseinkönnen von Behauptungen.

41 Dies versteht sich als Abgrenzung gegen Husserl, *LU II.1* § 34, vgl. dazu Tugendhat, *Vorlesungen* 152–55. Heidegger ist nicht festgelegt auf eine Position, nach der sich das Worüber der Rede nach dem durch sie Gesagten bestimmt, vgl. Carman, *Idealist* 213.

(*SuZ* 32), also dem, was mit einer Aussage gesagt wird.[42] Dieses Gesagte, der Informationsgehalt oder die linguistische Bedeutung einer Aussage, wird vom Mitgeteilten abgegrenzt, wenn Heidegger zwischen den Fällen, in denen „Rede etwas mitteilt oder ohne Mitteilung meint" (*L* 105), unterscheidet. Während jede – syntaktisch und semantisch regelgemäße – Rede etwas sagt und meint, also für andere verständlich ist, *teilt* nicht jede Rede auch etwas *mit*.[43] Aus diesem Grunde beschreibt der propositionale Gehalt einer Behauptung keine *Zugangsbedingungen* zum Phänomen der Bewährung. Denn dann würde jedes Verstehen einer Behauptung auch eine Mitteilung implizieren. Während wir also nur behauptend etwas mitteilen können, besteht die Mitteilung nicht im propositionalen Inhalt der Behauptung. Mitgeteilt wird vielmehr das beredete Worüber, das Heidegger mit dem Referenten der bezugnehmenden Teilausdrücke einer Behauptung identifiziert. Damit ergibt sich folgendes Modell: Behauptungen beziehen sich durch ihren Subjektsterm auf ein Worüber, das als Phänomen der Bewährungssituation mitgeteilt wird. Vom Referenten der Behauptung, so lesen wir, beansprucht der Sprecher, etwas zu wissen. Die epistemische Praxis besteht wesentlich darin, diesen Anspruch zu bestätigen oder zurückzuweisen. Sie setzt voraus, dass sich das Seiende, der Referent der Behauptung, unter bestimmten Zugangsbedingungen (z. B. einer gewissen Wahrnehmung) als Phänomen *zeigt*. In diesem Sinne referiert die Behauptung auf ihr Worüber als Phänomen der Bewährung.

Heidegger betont, dass eine Behauptung das Seiende wesentlich *bestimmt* – wir beziehen uns *in prädikativer Form* auf Seiendes selbst; wir beschreiben es etwa durch Angabe einer Eigenschaft, z. B. einen Körper als schwer. Damit spezifizieren wir einen *Sachverhalt*. Dieser Sachverhalt erfüllt für den intentionalen Akt des Behauptens eine dem Worüber bzw. Womit nicht-assertorischer Akte vergleichbare Rolle, aber er ist – so Heideggers These – nicht dasjenige, worüber etwas behauptet wird. Intentional ist „das Aussagen ein Sein zum seienden Ding selbst" (*SuZ* 218), d. h. nicht auf einen Sachverhalt gerichtet, sondern auf den Referenten einer Prädikation, auf den die Beschreibung zutreffen kann oder nicht. Unsere Behauptung ist wahr, wenn der durch sie zum Ausdruck gebrachte Sachverhalt tatsächlich besteht. Entweder wahr oder falsch ist sie aber in Abhängigkeit von einem Gegenstand, der lediglich kontingent in dem Sachverhalt auftritt. Denn gerade dieses Auftreten unterscheidet wahre von falschen Behauptungen, die beide auf denselben Gegenstand gerichtet bleiben.

Heidegger nimmt an, der apophantische Bezug auf das Seiende verfahre stets „in der Weise des Bestimmens", so dass das Seiende selbst „in seiner Bestimmtheit aufgezeigt" werde (*L* 155). Um die enge Verflechtung von apophantischer

42 Vgl. *GdP* 295 u. *SuZ* 61f. u. 169.

43 Abwegig ist die Idee, dass die Rede gleichsam den propositionalen Inhalt des Aussagens meine, so etwa Rampley, *Meaning* 215 u. 219, der zwischen Beredetem und Geredetem differenzieren will. Vgl. dazu auch Carman, *Analytic* 244f.

Intentionalität und Bestimmung zu verdeutlichen, entwirft er in seiner letzten Marburger Vorlesung gar das gewagte Bild eines „gegabelten" Wirklichkeitsbezugs:

> Urteilen über …, Aussagen über … ist in sich selbst Bestimmen, und zwar so, daß das, worüber geurteilt wird, im Urteilen bestimmt wird. […] Nicht nur der Bezug des urteilenden Daseins zum Worüber, sondern dieses Worüber selbst ist in sich relational artikuliert, beziehungshaft gegliedert. Das besagt: der intentionale Bezug des Aussagens ist in sich selbst ein *beziehender Bezug*. Das intentionale Bezogensein auf … vollzieht als dieses intentionale überdies ein Beziehen im Sinne des Bestimmens von etwas als etwas. Der intentionale Bezug der Aussage zum Worüber ist in sich selbst *gegabelt*. (*AdL* 124f.)

Der Bezug des Sprechers zum Gegenstand „gabelt" sich, da er den Gegenstand selbst auf etwas – seine Eigenschaft, ein Relatum etc. – bezieht. Wir referieren auf das Seiende selbst, indem wir es in bestimmter Hinsicht charakterisieren. Dann adressieren wir das „gegabelte" Seiende *in* oder *mit* einem Sachverhalt.[44]

Solange das Worüber ein wesentlich deskriptives Moment enthält, meint es immer ein Seiendes in einem Zustand oder einer Situation, durch die zugleich ein Sachverhalt spezifiziert wird. Der wesentlich gegabelte Charakter des apophantischen Gegenstandsbezugs sorgt dafür, dass das Seiende selbst nur in einem Sachverhalt zum intentionalen Gegenstand der Behauptung wird. Weil dieser Gegenstand in der epistemischen Praxis einem Phänomen der Bewährung entsprechen soll, muss auch dieses sich so *zeigen*, dass daran das „Seiende selbst" (*SuZ* 218) vom „Wie-sein des betreffenden Seienden" (*WdG* 169) unterschieden werden kann. Aus diesem „Wie-sein" ergibt sich das traditionelle Wahrheitskriterium, das Heidegger in sein Konzept vom Sichzeigen in Selbigkeit aufnimmt. Bei der Bewährung zeige „das gemeinte Seiende […] sich *so*, *wie* es an ihm selbst ist, das heißt, daß *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird" (*SuZ* 218). Die „in der Ausweisung gesichtete Selbigkeit des Gemeinten und Angeschauten" (*L* 108) erfahren wir wesentlich durch eine Kennzeichnung des Seienden in einem Wie. So präsentiert sich bei der Bewährung das Seiende selbst als Phänomen der Mitteilung und Worüber der Behauptung in einem bestimmten Zustand, einer Qualität oder Relation,

---

44 Ein Bezug auf ein derart „gegabeltes" Seiendes, also ein Seiendes in einem bestimmten Zustand oder einer gewissen Situation, ist sprachlich keineswegs ein „Vorzug der Aussage" (*SuZ* 158). Vielmehr leisten dies auch Kennzeichnungen wie etwa „das grüne Auto". Solche Ausdrücke implizieren jedoch prädikative Aussagen, etwa „ein/das Auto ist grün". Wer also deskriptiven Ausdrücken eine besondere Rolle beim Bezug auf das Seiende selbst einräumt, kommt nicht umhin, auch prädikativen Aussagen eine fundamentale Bedeutung einzuräumen. Es ist daher gleichgültig, ob man den bestimmenden Charakter der Als-Struktur an deskriptive referierende Teilausdrücke oder an prädikative Satzformen knüpft, in jedem Fall erscheint das Seiende selbst, wenn wir uns in wahrheitsfähigen Behauptungen darauf beziehen, im Zusammenhang eines Sachverhalts, vor dessen Hintergrund sich erst bestimmte Eigenschaften o. Ä. einem Gegenstand zuschreiben lassen.

einem Wie-sein, das die Behauptung beschreibend charakterisiert. An diesem Wie-sein entscheidet sich die Wahrheit bzw. Falschheit der Behauptung.

Die Differenzierung von Worüber und Wie, von Gegenstand und Sachverhalt, liegt nicht in der Natur des Seienden, sondern ist einem spezifischen intentionalen Modus geschuldet, mit dem wir auf das Seiende zugehen. Es ist eine besondere Einstellung, in der uns das Seiende als Seiendes selbst begegnet. In seiner ersten Marburger Vorlesung bezeichnet Heidegger den apophantischen Bezug in diesem Sinne als „Abhebungseinstellung" (*EpF* 31) und erläutert:

> Die Abhebungseinstellung ist schon als solche ein Aufzeigen (also kein Urteilen); es soll ein Daseiendes als Daseiendes gezeigt werden. Die Möglichkeit, die einen bestimmten Umkreis von Abhebbarkeiten in sich hat, jedes Abheben ist in seiner aufzeigenden Tendenz ein Festlegen, ein Bestimmen von etwas *als* etwas. (*EpF* 31)

Um sich auf Seiendes selbst zu beziehen, bedarf es keines Urteils, sondern lediglich einer charakteristischen Einstellung, die dieses Seiende als etwas bestimmt. Dies bestätigt unsere Interpretation, dass ein Phänomen nicht durch den Urteilsinhalt, sondern durch den apophantischen Bezug einer Behauptung mitgeteilt werden kann. Die bezugnehmenden Teilausdrücke referieren auf ein Phänomen unter bestimmten Zugangsbedingungen. Wahrheitsbedingungen kann eine solche Behauptung jedoch nur haben, insofern sie sich bestimmend oder deskriptiv auf dieses Seiende bezieht. Deshalb handelt es sich beim Phänomen um ein Seiendes, das „einen bestimmten Umkreis von Abhebbarkeiten in sich hat", sich also in einem Zustand oder einer Situation befindet, die seine prädikative Bestimmung oder deskriptive Kennzeichnung erlauben. Mit anderen Worten: Das Phänomen der epistemischen Praxis wird dem Behaupten durch die Abhebungseinstellung in einem *Sachverhalt* zugänglich. Der Gegenstand einer Aufzeigung – ob Einzelnes, Art oder Klasse – *ist* kein Sachverhalt, aber er tritt stets *in* einem Sachverhalt auf und ist insofern erst *bestimmbar*.

Der apophantische Wirklichkeitsbezug ist wesentlich gegabelt bzw. verfährt bestimmend, so dass sich das Worüber des Behauptens stets vom Wie, seiner Lokalisierung in einem Sachverhalt, differenzieren lässt. In dieser Weise beziehen wir uns auf das Worüber als ein Seiendes selbst, das geeignet ist, unsere Behauptungen wahr oder falsch sein zu lassen. Diese Unterscheidung verlangt, dass sowohl das Worüber als auch sein Wie-sein in anderen Zusammenhängen erscheinen können – und zwar unabhängig voneinander. Das Seiende selbst muss in Situationen auftreten können, in denen die Charakterisierung des Wie nicht auf es zutrifft.[45] Ein vermeintlich grüner Ball kann sich als etwas Gelbes zei-

45 Deshalb müssten tautologische Sätze nach Heideggers Verständnis weder wahr noch falsch sein – denn hier fehlt dem Bezug die relevante Unterscheidung von Worüber und Wie. Natürlich lassen sich auch bei solchen Sätzen Subjekt und Prädikat unterscheiden, doch die Beschreibung ist nicht in der Weise von dem Bezugsgegenstand zu lösen, dass eine Situation denkbar wäre, in der die Beschreibung *nicht* auf ihn zuträfe. Tautologische

gen, und es kann sich etwas Grünes zeigen, das kein Ball ist. Heideggers Modell baut darauf, dass nur Situationen des ersten Typs geeignet sind, Behauptungen über einen Ball zu verifizieren oder zu falsifizieren. Der Ball ist als Referent der beziehenden Ausdrücke einer Behauptung das Phänomen, welches sich in der Bewährung selbst zeigt – aber eben nicht unbedingt in Selbigkeit. Er ist der intentionale Gegenstand, das Worüber des aufzeigenden Realitätsbezugs. Damit spezifiziert der apophantische Bezug den Wirklichkeitsbereich, der für die Bewährung der Äußerung relevant ist, insofern er die Behauptung intentional auf etwas richtet, das sich so oder auch anders zeigen kann, als von ihm behauptet wurde.

Behauptungen drücken nach Heideggers Ansicht Überzeugungen der Form *x ist F* aus, sie beschreiben etwas durch eine prädikative Bestimmung. In diesem Sinne beziehen sie sich auf Seiendes in einem Wie – sie intendieren es wesentlich so, dass sich fragen lässt: *Wie* verhält es sich damit? Im Hinblick auf diese Qualifikation zeigt sich das Seiende entweder *in Selbigkeit* oder nicht. Eine Behauptung der Form *x ist F* bewährt sich genau dann, wenn sich *x* in seinem *F*-Wie, d. h. als *F* bzw. als etwas zeigt, das *F* ist. Das sich zeigen des Seienden bedeutet also nicht, dass es sich auch in Selbigkeit, nämlich in einem ganz bestimmten Wie manifestiert. Das Attribut „in Selbigkeit", mit dem Heidegger eine Bewährungssituation auszeichnet, in der sich eine Behauptung als wahr erweist, darf nicht mit dem ebenfalls emphatisch gebrauchten Zusatz „selbst" zusammengeworfen werden. Deshalb spricht Heidegger auch nur auf den ersten Blick redundant davon, dass bei der Bewährung „das gemeinte Seiende *selbst* zeigt […], daß es *in Selbigkeit* so ist, als wie seiend" (*SuZ* 218 – Hervorh. verändert) es behauptet wird. Das Seiende zeigt sich in jedem Fall *selbst*, nur deshalb liegt eine Bewährungssituation vor, aber das Seiende selbst zeigt sich nicht immer in Selbigkeit relativ zum behaupteten Seienden.[46] Anders als das Sichzeigen *in Selbigkeit* liefert die Manifestation eines Seienden selbst kein Kriterium für die Wahrheit oder Falschheit einer Behauptung, sondern lediglich dafür, dass es sich um eine Begegnung mit dem Seienden handelt, die als epistemischer Grund für eine – *entweder* wahre *oder* falsche – Behauptung ausreicht.

Aussagen beziehen sich deshalb nicht auf eine Seiendes, das sie *entweder wahr oder falsch sein lässt*. Vgl. dazu oben S. 115 und dagegen die – allerdings polemische – Erwähnung des Satzes vom Widerspruch, *SuZ* 226.

46 Vgl. dagegen Tugendhat, der behauptet, Heidegger entgleite die Differenz zwischen unqualifizierter und wahrheitswertentscheidender Gegebenheit eines Seienden, so Tugendhat, *Idee* 440. Es ist jedoch genau dieser Unterschied, den Heidegger in den Ausdrücken „selbst zeigen" bzw. „in Selbigkeit zeigen" abbildet, vgl. dazu unten S. 137ff. Tugendhats Argumentation, derzufolge Heidegger den geläufigen Sinn der Wahrheitsprädikate aufgebe, beruht wesentlich darauf, dass das Unterscheidungspotential des Textes unausgeschöpft bleibt.

Referenz und Wahrheitsfähigkeit

Als Mitteilung ist die Behauptung mit ihrem intentionalen Gegenstand auf das Phänomen einer Bewährungssituation verwiesen, auf welches sich der Subjektsterm ihrer Prädikation bezieht. Heidegger betont in Abgrenzung von der Abbildtheorie, dass es sich beim Gegenstand der Behauptung um ein Seiendes selbst handele (vgl. *SuZ* 218). Dieses wird durch die Behauptung aufgezeigt und zeigt sich selbst in der Bewährung. In Abhängigkeit vom Wie-sein dieses Seienden selbst, seiner beschreibbaren Eigenschaften oder anderweitig bestimmbaren Aspekte, erweist sich die Aussage in der Bewährung als entweder wahr oder falsch. Heidegger behauptet, dass die Mitteilung und die Bestimmung der Behauptung, also ihre Funktion und logische Form als Beitrag zur epistemischen Praxis nur sekundäre Bedeutungen von „Aussage" darstellten, womit primär der apophantischen Bezug auf ein Seiendes selbst gemeint sei. Damit greift Heidegger die spezifisch *realistische Intuition* auf, welche den gewöhnlichen Gebrauch der Wahrheitsprädikate in der epistemischen Praxis motiviert.

Das Phänomen bzw. der Referent der Behauptung sind Seiendes, das ist und ist, wie es ist, unabhängig von unseren darauf gerichteten Einstellungen. In diesem Sinne ist es das Seiende *selbst*, auf das wir uns beziehen und nicht lediglich der intentionale Inhalt einer Behauptung oder Wahrnehmung. Apophantische Referenz bedeutet intentionale Bezugnahme auf eine von uns unabhängige Wirklichkeit. Damit sind die wesentlichen Momente des gewöhnlichen Gebrauchs der Wahrheitsprädikate, eines *vulgären* Phänomens der Wahrheit herausgestellt. Mit Wahrheit oder Falschheit meinen wir in diesem Kontext die Qualität, mit der ein Seiendes beschrieben wird, das sich uns unter bestimmten Bedingungen als Phänomen zeigt. Die epistemische Praxis von Behauptung und Bewährung besteht wesentlich in der Überprüfung des Wahrheitswerts von Behauptungen, in denen der Sprecher implizit beansprucht, er wusste, wie es um dieses Seiende bestellt sei.[47] Heidegger identifiziert den Sinn der Wahrheitsprädikate mit der apophantischen Bezugnahme einer Behauptung in der epistemischen Praxis: Genau in dem Sinne, in dem eine Äußerung ein Phänomen aufzeigt, wird sie entweder wahr oder falsch genannt. Es ist dieses Phänomen, dessen ontologische Erklärungsbedingungen Heidegger im weiteren Verlauf von § 44 hervorholen möchte. Ontologische Transparenz des gewöhnlichen Wahrheitsphänomens erfordert die Klärung der Bedingungen, unter denen wir uns

47 Natürlich kann der Anspruch auch dadurch verwirkt werden, dass keine adäquate Begründung für eine Behauptung geliefert werden kann – selbst dann, wenn diese sich als wahr herausstellt. Im Kontext von § 44, in dem Heidegger an einer bestimmten Verwendungsweise der Wahrheitsprädikate interessiert ist, spielt die epistemische Qualität der Rechtfertigung für Heidegger keine Rolle, solange sicher gestellt ist, dass Behauptungen überhaupt epistemische Zugangsbedingungen zu ihrem Gegenstand mitteilen.

in der epistemischen Praxis bestimmend und mitteilend auf ein Seiendes selbst beziehen.

Zur Rolle einer Behauptung in der epistemischen Praxis gehört, dass der Sprechakt allein nicht gewährleistet, dass es sich auch tatsächlich so verhält, wie mit ihm behauptet wird. Apophantische Behauptungen sind Tatsachenbehauptungen, die sich mit Rücksicht auf die entsprechenden Sachverhalte als wahr oder falsch herausstellen können. Jede für diese Praxis relevante Behauptung steht unter Irrtumsvorbehalt. Nur deshalb kann vom Sprecher verlangt werden, dass er Gründe für seine Überzeugung nennt – würde aus der Behauptung selbst die Wahrheit (oder Falschheit) des Behaupteten folgen, besäßen die Anderen kein Recht zur Nachfrage, und der Sprecher sähe sich nicht in der Pflicht, über seine Gründe Auskunft zu geben. Die Behauptung stellt für sich genommen keinen Grund dar, die mit ihr bekundete Überzeugung für wahr zu halten.[48] Heidegger weist dieser realistischen Intuition einen zentralen Platz zu, wenn er betont, „Aufzeigung" bezeichne „den ursprünglichen Sinn von λόγος als ἀπόφανσις: Seiendes von ihm selbst her sehen lassen" (*SuZ* 154).[49] Damit könne der intentionale Gegenstand des Behauptens „kein ‚Sinn'" (*SuZ* 154), also kein idealer Inhalt eines intentionalen Aktes sein. Aufgezeigt wird durch die Behauptung „das Seiende selbst und nicht etwa eine bloße Vorstellung […], weder ein ‚bloß Vorgestelltes' noch gar einen psychischen Zustand des Aussagenden, sein Vorstellen dieses Seienden" (*SuZ* 154). Dies bedeute, dass „das, worüber die Aussage aussagt, das in ihr primär Gemeinte, […] das Seiende selbst" (*GdP* 297) sei. So verstanden sei „Aufzeigung" des Seienden selbst die „primäre" Bedeutung des „Titels *Aussage*", welche durch die beiden anderen Bedeutungen, Prädikation und Mitteilung, vorausgesetzt sei (*SuZ* 154).[50] Ähnlich heißt es auch in den *Grundproblemen*, „die Grundstruktur der Aussage" sei die „Aufzeigung dessen, worüber sie aussagt" (*GdP* 297).[51]

---

48 In anderen diskursiven Kontexten, die nicht auf Wissen zielen, mag es um die Rolle und Wirkung von Behauptungen anders bestellt sein. Die epistemische Praxis verpflichtet den Sprecher zur Angabe von Gründen und berechtigt die Hörer, diese Begründung einzufordern.

49 Heidegger gewinnt diesen Ausdruck aus der Übersetzung von λόγος ἀποφαντικός und in der Interpretation von Aristoteles, *De Int.* 16b26ff. Dort findet Heidegger auch die Identifikation der apophantischen mit der wahrheitsfähigen Rede. Bereits in der *Sophistes*-Vorlesung charakterisiert Heidegger den λόγος als „Aufzeigen" (*PS* 182); vgl. *PS* 182f., *L* 154f., *GdP* 297, 306, u. *SuZ* 155.

50 Vgl. *GdP* 298, 306 u. *SuZ* 33.

51 Graeser will darin eine Gleichsetzung von Behaupten und Entdecken erkennen, vgl. Graeser, *Re-Interpretation* 208. Selbst wenn wir darüber hinwegsehen, dass hier nicht von „Entdecken", sondern eben nur von „Aufzeigung" die Rede ist, expliziert Heidegger doch lediglich die Idee, dass sich Behauptungen von anderen Sprechakten unterscheiden, weil sie auf etwas referieren, das vom Zweck der Äußerung unabhängig beschrieben werden kann. Diese Referenz ist auch nicht, wie Stewart meint (vgl. Stewart, *Intentionality* 156f.), gerade die pragmatische Absicht des Behauptens, sie ist vielmehr

Wenn sich sprachliche Äußerungen apophantisch oder aufzeigend auf ihren Gegenstand beziehen, dann lassen sich ihnen auch Wahrheitswerte zuschreiben, d. h. sie sind zugleich ein „ἀληθεύειν“ (*SuZ* 33).[52] In diesem Sinne weist das Aufzeigen auf den Sinn unserer gewöhnlichen Verwendung der Wahrheitsprädikate. Schon in der ersten Marburger Vorlesung assoziiert Heidegger das Aufzeigen mit dieser Verwendung. Dort heißt es, nicht jede Rede leiste „ein *Aufzeigen* von etwas […], sondern nur dasjenige Reden ist ἀποφαντικός, in dem so etwas wie ein ἀληθεύειν vorkommt“ (*EpF* 20). Deshalb sei auch „nicht jedes λέγειν (Fragen, Befehlen, Bitten, Aufmerksammachen) […] ‚wahr und falsch‘“ (*EpF* 20). Der apophantische oder aufzeigende Charakter, also der Bezug des Behauptens auf das Seiende selbst, zeichnet es gerade auch deshalb vor anderen Sprechakttypen aus, weil es dessen Wahr- und Falsch-sein einschließt.

Dass der apophantische Charakter einer Aussage bedeutet, dass ihr Wahrheitsprädikate zugeschrieben werden können, betont Heidegger in seinen Vorlesungen immer wieder. So kommentiert er in der *Logik* von 1925/26 beipflichtend *De Interpretatione* (vgl. Aristoteles, *De Int.* 17a1ff.):[53]

> […] wenn Aristoteles die Aussage als eine Sonderart des Redens heraushebt mit Rücksicht auf Wahrheit, so muß das recht verstanden werden: nämlich mit Rücksicht auf Wahr- oder Falschseinkönnen. […] wenn ein Satz wahr ist, ist er das, als etwas, das auch falsch sein kann. (*L* 129)

Diese Einsicht macht sich Heidegger zu eigen. Bereits in seinem Abriss über *Neue Forschungen zur Logik* konstatiert er: „Mit der Bestimmung, daß jedes Urteil eine Position einnimmt in der Disjunktion ‚wahr – unwahr‘, wäre die Eigenart des Urteils markiert“ (*NFL* 31). In *Sein und Zeit* argumentiert Heidegger, „weil der λόγος ein Sehenlassen ist, deshalb kann er wahr oder falsch sein“

---

die Voraussetzung der Mitteilung, welche die Rolle des Behauptens in der epistemischen Praxis beschreibt.

52 Vgl. Heideggers Interpretation von *De Interpretatione* 4 in *EpF* 19f. Es sind also nicht, wie man vielleicht denken könnte, solche Aussagen ein ἀληθεύειν, die *wahr* sind, sondern alle, die *entweder* wahr *oder* falsch sind.

53 Man könnte auf den ersten Blick meinen, Heidegger würde lediglich *De Interpretatione* 4 zusammenfassen. Die Nähe ist gewiss nicht zu übersehen. Doch aus der aristotelischen Einsicht, jeder λόγος sei σημαντικός, aber nicht auch ἀποφαντικὸς (Aristoteles, *De Int.* 16a33ff.), wird bei Heidegger eine Unterscheidung zwischen – dem Platon entliehenen – δηλοῦν und der Rede, die zudem auch noch aufzeigt. Während also Aristoteles nur davon spricht, alle Rede sei bedeutsam, und zwar „κατὰ συνθήκην“ (Aristoteles, *De Int.* 17a1f.), aber deshalb noch nicht darstellend, macht Heidegger daraus eine Frage der intentionalen Bezugnahme: Jede Rede offenbart intentionale Gegenstände im Sinne von δηλοῦν (vgl. *EpF* 19f.), doch nicht jede zeigt den Gegenstand selbst auf. Die Dimension der linguistischen Bedeutung, des „konventionellen“ Sinns von Äußerungen fällt dabei aus und lässt sich dann sogar gegen Husserl als repräsentationale Entfernung vom intentionalen Gegenstand deuten, vgl. dazu auch die Deutung Platons und des λέγειν τί in der *Sophistes*-Vorlesung, *PS* 424.

(*SuZ* 33). Die letzte Marburger Vorlesung präzisiert: „Jeder faktisch vollzogene λόγος ist, weil er wesenhaft immer Aussage über etwas ist, notwendig entweder wahr oder falsch" (*AdL* 2). Das ἀληθεύειν, das eine Behauptung vollzieht, besteht also in ihrem „Wahr- oder Falschseinkönnen" (*L* 129). Entweder wahr oder falsch sind Behauptungen, wenn sie sich aufzeigend bzw. apophantisch, d. h. auf Seiendes selbst beziehen.[54]

Die gewöhnliche Verwendung der Wahrheitsprädikate mit Bezug auf Behauptungen in der epistemischen Praxis gründet in deren apophantischem Bezug auf ein Seiendes selbst. Behauptungen werden genau deshalb entweder wahr oder falsch genannt, weil sie sich auf ein Seiendes selbst beziehen. Mitteilend und bestimmend ist die Behauptung damit auf einen wiederkehrenden Gegenstand bezogen, der unter verschiedenen Umständen oder in verschiedenen Sachverhalten auftreten kann. In welchem Sachverhalt sich das Seiende selbst zeigt, ist von unseren intentionalen Einstellungen, aber auch von unseren epistemischen Leistungen unabhängig. So nimmt Heideggers Wahrheitsphänomen unsere realistische Intuition auf: Wenn ich behaupte, dass sich die Dinge so und so verhalten, so ist dieser Umstand allein keine Garantie dafür, dass sie sich auch tatsächlich so verhalten – dass meiner Überzeugung ein Wahrmacher entspricht, der so ist, wie ich es behaupte. In diesem Sinne zeigt sich in der Bewährung das Seiende *selbst*, nämlich etwas, das über meine intentionalen Einstellungen oder mentalen Repräsentationen hinausreicht. Vor allem aber ist dieses Seiende auch nicht *nur* durch den propositionalen Inhalt der Behauptung spezifiziert – es ist kein Sachverhalt, weder ein bestehender noch ein nicht bestehender. Vielmehr ist es ein Seiendes, das wir durch unsere Beschreibung in einem Sachverhalt lokalisieren. An dieser Beschreibung entscheidet sich die Wahrheit bzw. Falschheit unserer Behauptung, aber nicht ihr Realitätsgehalt. Dieser wird durch den apophantischen Bezug auf ein Seiendes getragen, das sich zwar notwendig in Sachverhalten präsentiert, aber nicht unbedingt auch in denjenigen Sachverhalten, von deren Bestehen wir überzeugt sind. Das Seiende selbst meint etwas Wirkliches, das nicht wesentlich durch wahre Aussagen spezifiziert werden muss – obwohl es sich immer muss bestimmen lassen. Die Fallen einer konfrontativen Korrespondenztheorie kann Heidegger auf diese Weise vermeiden. Damit hat Heidegger im Aufzeigen den Kern des geläufigen Wahrheitsverständnisses ausfindig gemacht, soweit es für eine alltägliche epistemische Praxis relevant ist. Wir beziehen uns mit Aussagen auf ein von uns unabhängiges Seiendes.

---

54 Vgl. Pietersma, *Theory* 221 u. Richter, *These* 62f. Dies liest sich auf den ersten Blick so, als sei das ἀληθεύειν eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für einen „apophantischen" Wirklichkeitsbezug. Man stutzt. Welche Redeformen sollten nicht behauptend, aber doch wahrheitsfähig sein? Doch Heidegger kennt auch nichtsprachliche Formen des ἀληθεύειν. Heidegger drückt sich also vorsichtig aus, weil für ihn αληθεύειν einen weiteren Begriff als ἀποφαίνεσθαι bezeichnet. Beschränkt man sich auf den Bereich sprachlicher Wahrheitsträger, dann implizieren apophantischer Gegenstandsbezug und Wahrheitsfähigkeit einander.

Für Heidegger sind durch das Aufzeigen sowohl wahre wie falsche Aussagen auf die Wirklichkeit bezogen – und zwar auf *dasselbe* Seiende, auch wenn es nicht in derselben Weise beschrieben wird. Dieses Seiende zeigt sich in der Bewährung als Phänomen. Die Aufzeigung erfordert einen umfassenderen Zugriff auf die Realität, als durch den deskriptiven Gehalt der Behauptung geleistet werden kann. Da die Behauptung nur als Anspruch vorgetragen wird, der die Wahrheit oder Falschheit des Behaupteten nicht selbst einlösen kann, trägt der Akt gewissermaßen die Bedingungen des Misserfolgs mit sich: Er muss – über einen Sachverhalt als bloßen Wahrmacher hinaus – diejenigen Abschnitte der Realität mitteilen, die ihn falsch sein lassen könnten. Mit anderen Worten, als Wahrheitsanspruch ist die Behauptung nur möglich, wenn sie ein Realitätssegment spezifiziert, das zugleich die Bedingung von Wahrheit *und* Falschheit der Aussage ist. Dieses Worüber stellt nicht den Wahrmacher der Behauptung, es ist nicht dasjenige, was die Aussage wahr macht, sondern dasjenige, das deren Wahrheit nachvollziehbar oder – in den Grenzen der epistemische Praxis – überprüfbar macht. Dieser Bezugsgegenstand wird durch eine Situation spezifiziert, die Gründe liefert, mit denen die Wahrheit oder Falschheit der Aussage gerechtfertigt werden könnte. Wenn ich behaupte, dieses Auto sei grün, mich aber aufgrund ungünstiger Lichtverhältnisse darüber täusche, dann nicht einfach nur deshalb, weil sich in der Bewährung etwas zeigt, das nicht grün ist, sondern weil dasjenige, von dem ich behauptet hatte, es sei grün, tatsächlich *gelb* ist. Falsifiziert wird meine Äußerung Fa nicht dadurch, dass $\neg\, Fa$, sondern dadurch, dass Ga. Mitgeteilt wird daher in der Behauptung kein Sachverhalt, sondern eine *Klasse* von Sachverhalten, die durch ein in allen auftretendes Seiendes integriert werden: Fa, Ga, Ha, … Weil die Behauptung nur einen *Anspruch* vorträgt, muss das mit ihrer Mitteilung zugegebene Realitätssegment breiter gestreut oder grobkörniger als ein gewisser Sachverhalt sein.

Als Anspruch behauptet, charakterisiert eine Aussage ein Seiendes zwar vielleicht nur in einer Hinsicht, im epistemischen Kontext legt sich der Sprecher jedoch gleich auf eine *Klasse* möglicher Sachverhalte fest, unter denen einer – wenn er denn besteht – seine Aussage oder ihre Negation bewahrheitet.[55] Jene Klasse möglicher Sachverhalte wird nicht durch den propositionalen Gehalt der Behauptung, das Ausgesagte, ausgedrückt, sondern durch die Mitteilung der Behauptung, die eine Situation involviert, in der sich das Ausgesagte bestätigen oder verwerfen lässt. Die Bewährungssituation ist im Vergleich zu dem Sachverhalt, den die Aussage spezifiziert, offen: Sie umfasst verschiedene mögliche Sachverhalte, die geeignet sind, den Wissensanspruch des Sprechers entweder zu verwirken oder zu legitimieren. Dasjenige, was allen Sachverhalten der mitgeteilten Klasse gemeinsam ist, muss das intentionale Worüber, das Seiende selbst sein, das in der Bewährung zum Phänomen wird. Im epistemischen Kontext

55 Vgl. Tugendhat, *Idee* 437 u. Wrathall, *Essence* 245f.

meint das Worüber dasjenige, das sich zeigt, wenn die Aussage verifiziert *und* wenn sie falsifiziert wird. Der Wahrmacher wird dagegen nur bei der Verifikation der Aussage zum Phänomen. Das Worüber tritt nicht an die Stelle der regulären Wahrheitsbedingung: dass es sich so verhält, wie behauptet wird. Durch das Worüber wird der Wirklichkeitsbereich spezifiziert, auf welchen sich die Behauptung als *wahre oder falsche* Äußerung beziehen muss, um so ihre mitteilende Rolle in der epistemischen Praxis zu erfüllen. Darauf ist die Behauptung apophantisch gerichtet und mit Rücksicht darauf ist sie entweder wahr oder falsch. Das gewöhnliche Wahrheitsphänomen erscheint damit als der Umstand, dass eine Behauptung sich auf ein Seiendes selbst bezieht, das sich als Phänomen so zeigen kann wie behauptet – oder auch anders.

Fassen wir zusammen: Der gewöhnliche bzw. ontische Sinn der Wahrheitsprädikate besteht darin, dass eine Behauptung auf ein Seiendes so referiert, dass sich ihre Beschreibung dieses Seienden mit Rücksicht auf dessen Zustand, Eigenschaften oder Verhältnisse in einer Situation der Bewährung als zutreffend oder unzutreffend erweisen kann. Dieses Seiende *zeigt* sich *selbst* als Phänomen in der Bewährungssituation, d. h. es gibt durch diese Manifestation gute Gründe für oder gegen die Behauptung. Auf diese Weise kann sich am Phänomen der implizite Wissensanspruch bewähren, den die Behauptung in der epistemischen Praxis mitteilt – zusammen mit den Bedingungen, unter denen sich die Wahrheit oder Falschheit der Behauptung feststellen lässt. In diesem Phänomen zeigt sich der *Referent* der Behauptung, d. h. der Bezugsgegenstand ihrer referierenden Teilausdrücke, in einem bestimmten Sachverhalt, der ihre Wahrheitsbedingung etabliert. Der Referent einer wahrheitsfähigen Behauptung muss daher stets bestimmbar oder so charakterisierbar sein, dass sich eine Wahrheitsbedingung angeben lässt. Doch es ist nicht die Wahrheitsbedingung, auf welche die Behauptung bezogen ist, sondern das Seiende *selbst*, d. h. ihr Referent, der in unterschiedlichen Zusammenhängen und als Gegenstand wahrer und falscher Beschreibungen auftreten kann. Für Heidegger setzt die bloße Wahrheitsfähigkeit des Behauptens bereits einen spezifischen, intentional verstandenen Gegenstandsbezug voraus. Diese Pointe wendet sich, so werden wir jetzt sehen, gegen die Abbildtheorie.

Abkehr von der Abbildtheorie

Transformation des traditionellen Wahrheitskriteriums

Die argumentative Funktion des apophantischen Behauptens lässt sich anhand der begrifflichen Transformation nachvollziehen, die in *Sein und Zeit* § 44 das traditionelle Wahrheitskriterium, der „Relationscharakter: ‚So-Wie'" (*SuZ* 216), erfährt. Dabei zeigt sich gegen die prominente Lesart Tugendhats, dass

Heidegger keineswegs ein kriterielles oder relationales Wahrheitskonzept aufgibt, welches die Wahrheit einer Aussage an einen Wahrmacher bzw. von der Aussage unterschiedene Bedingungen bindet, sondern lediglich den explanatorischen Fokus auf die wahrheitswertneutrale, weil wahren *und* falschen Aussagen gemeinsame Referenz des Behauptens verschiebt. Während die Abbildtheorie den Wirklichkeitsbezug einer Aussage ihren Wahrheitsbedingungen aufbürdet, entkoppelt Heidegger diese Problembereiche. Er versucht angesichts der Debattenlage seiner Zeit, eine eigenständige Antwort auf die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug zu entwickeln, und behält das überkommene Wahrheitskriterium im Kern bei. Heideggers weitere Untersuchung entfaltet dann den spezifischen Wirklichkeitsbezug von Behauptungen als Bedingung ihrer Wahrheitsfähigkeit und sucht „dessen ontologische Fundamente freizulegen" (*SuZ* 214), d. h. die spezifischen Voraussetzungen der assertorischen Referenz in der epistemischen Praxis als „entdeckend-sein" (*SuZ* 218) zu charakterisieren. Um zu erkennen, wie es Heidegger gelingt, ein geläufiges Wahrheitskriterium entlang der „So-Wie"-Formel zu bewahren, ist es unerlässlich, seine Rede vom „Seienden selbst" und dem Sich-zeigen eines Seienden „in Selbigkeit" auseinander zu halten (*SuZ* 218).

Üblicherweise nennen wir solche Aussagen wahr, mit denen etwas behauptet wird, das tatsächlich der Fall ist. Wenn ich behaupte, dies Auto dort sei rot, dann ist meine Überzeugung, die ich in dieser Weise zum Ausdruck bringe, genau dann wahr, wenn das Auto dort tatsächlich rot ist. Die Relation des So-Wie, in der Heidegger den Kernbestand der Tradition ausmacht, kann als formales Schema fungieren, das Aussagen auf Sachverhalte abbildet: Wahr ist eine Aussage dann und nur dann, wenn sie einen Sachverhalt genau *so* charakterisiert, *wie* er tatsächlich besteht. Mit anderen Worten, eine Aussage „*p*" ist genau dann wahr, wenn ein Sachverhalt *p* besteht. So kann das So-Wie zur Generation von Wahrheitsbedingungen für Aussagen verwendet werden. In diesem Sinne verwendet auch Heidegger die Konstruktion „So-Wie". In Anlehnung an Husserl konstruiert Heidegger Übereinstimmung zunächst als Identifikationsbeziehung. Husserls Position resümiert er in der *Logik*-Vorlesung von 1925: Eine Aussage sei wahr „als die, die sich jederzeit ihr Recht geben lassen kann aus der Anschauung der von ihr gemeinten Sache" (*L* 108), für die also in Heideggers Terminologie eine Bewährungssituation mitgeteilt wird. Vor dem Hintergrund der Bewährung müsse Wahrheit jedoch als die feststellbare „Selbigkeit des Gemeinten und Angeschauten" begriffen werden, so dass „Wahrheit […] also […] die bestimmte Relation (Identität) eines bestimmten So-Wie (so gemeint wie angeschaut)" (*L* 109) ist. Diese Position findet sich in der entsprechenden Passage in *Sein und Zeit* wieder. Wenn eine Aussage als wahr bestätigt wird, so heißt es in § 44 a, dann erweist sich damit, „*daß* es das Seiende selbst *ist*, das in der Aussage gemeint war" (*SuZ* 218). Die Wahrheit einer Aussage werde offenbar, wenn gilt: „Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so*, *wie* es an ihm selbst ist,

das heißt, daß *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird" (*SuZ* 218). Mit dieser Formulierung adaptiert Heidegger das traditionelle Schema der Wahrheitsbedingungen durch den *Relationscharakter: So-Wie* – nachdrücklich stellt er sich, nicht zuletzt mittels der hervorgehobenen und zweimal verwendeten Konjunktion „So-Wie", in die Tradition der Übereinstimmungstheorie.[56]

Dabei geht Heidegger über Husserl hinaus, wenn er betont, es sei das *Seiende selbst*, dessen potentielle Identität der Wahrheitsanspruch einer Behauptung unterstellt. Für Heidegger weisen Wahrheitsbedingungen die Form auf, dass eine Behauptung genau dann wahr ist, wenn das „Seiende selbst", auf welches sich der Behauptungsakt bezieht, „in Selbigkeit so ist, als wie seiend es in der Aussage" (*SuZ* 218) behauptet wird. Die wahre Aussage gibt das Seiende selbst *so*, *wie* es ist – nämlich in Selbigkeit relativ zu ihrem propositionalen Gehalt. Dass die emphatische Rede von selbst und Selbigkeit keineswegs redundant sein muss, zeigt sich, wenn man sich eine Situation vorstellt, in der sich eine Behauptung als falsch erweist. Dann zeigt sich das Seiende nicht so, wie gemeint, also nicht in Selbigkeit. Doch was zeigt sich? Auch in der Falsifikation einer Aussage sind wir auf etwas gerichtet, und zwar nicht indifferent auf irgend etwas oder Alles, sondern auf ein bestimmtes Seiendes, dessen Beschaffenheit über den Wahrheitswert entscheidet – ein Seiendes, das die Negation der ursprünglichen Aussage bewahrheiten würde. Es ist dieses Seiende, so schlage ich vor, das Heidegger als Seiendes *selbst* bezeichnet. Demnach beziehen sich *wahre und falsche* Behauptungen auf das *Seiende selbst*, aber nur *wahre* Behauptungen beziehen sich auf dieses Seiende *so*, *wie* es *in Selbigkeit ist*. Falsche Behauptungen beziehen sich dann auf Seiendes selbst, aber *nicht so*, *wie* es *in Selbigkeit ist*. Diese Lesart hat zwei Vorteile. Sie erklärt *erstens* die nur scheinbar redundanten Formulierungen in *Sein und Zeit* §44 und *zweitens* auch, warum Heidegger meint, sich auf diese Weise von Husserl abgrenzen zu können. Denn so verstanden kann das Seiende selbst *nicht* die ideale Bedeutung einer Behauptung in Husserls Sinne sein, dann nämlich könnte es sich *nur* bei der Verifikation zeigen, als Sachverhalt, der in einer wahren Aussage zum Ausdruck kommt. Dieser Sachverhalt ließe sich wiederum nur durch die *wahre* Aussage spezifizieren – so dass Übereinstimmung und Wirklichkeitsbezug begrifflich verschmelzen würden und gleichermaßen unerklärt bleiben müssten. Deshalb betont Heidegger, dass Behauptungen, und eben nicht nur wahre, sondern auch falsche Behauptungen sich auf ein Seiendes *selbst* beziehen (vgl. *SuZ* 154 u. 217). In gleicher Weise spiele sich auch die Bewährung „an diesem Seienden selbst", dem gemeinsamen Gegenstand zwei-

56 Dies erkennt gegen Tugendhat richtig auch Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 118f. Vgl. ebenso Kockelmans, *Being-true* 149, Dreyfus, *Being* 267, Wrathall, *Essence* 243 u. Carman, *Analytic* 252f. Dagegen ist Krell nicht zuzustimmen, der in der Übereinstimmung nur einen nachgeordneten Sinn von Wahrheit erkennen will, vgl. Krell, *Meaning* 90f.

er Akte ab (vgl. *SuZ* 218) – wobei die Bewährung ja gerade offen lässt, *ob* eine Behauptung sich bewährt.

Trotz der Übernahme des So-Wie vermeidet Heidegger die Fallen der Abbildtheorie, die vermeintlich ideale Inhalte mit realen Sachverhalten konfrontiert. Die Übereinstimmungsrelation mit dem *Relationscharakter: So-Wie* ist bei ihm nicht, wie die zeitgenössische Debatte voraussetzt, eine unüberbrückbare Beziehung zwischen zwei Segmenten unterschiedlicher Geltungssphären, sondern zwischen zwei Gegebenheitsweisen eines je unproblematisch zugänglichen Seienden. Die Rede vom Seienden, das sich bei der Bewährung in Selbigkeit zeigt, löst das nach Heideggers Auffassung verfehlte Konzept von Abbildung und Repräsentation aus dem Generationsschema für Wahrheitsbedingungen.[57] Die Abbildtheorie verquickt die Frage des Wirklichkeitsbezugs wahrer Aussagen mit dem Kriterium ihrer Wahrheit: Wahre Aussagen sind genau dann wahr, wenn sie sich auf die Wirklichkeit in besonderer Weise beziehen – nämlich im Sinne einer zutreffenden Repräsentation der Tatsachen.[58] Diese naive Konfrontation hat den Nachteil, den Wirklichkeitsbezug nur unter Voraussetzung des Wahrheitsbegriffs erklären zu können.

Dagegen erscheint bei Heidegger der Umstand, dass wahre Aussagen sich auf ein Segment der Wirklichkeit beziehen, nur mehr als ein besonderes „Sein zu Seiendem" (*L* 169), also ein Spezialfall intentionaler Gegenständlichkeit – eine Eigenschaft, die sie mit Wahrnehmungen, Gegenstandsverwendungen oder auch falschen und nicht wahrheitsfähigen sprachlichen Äußerungen teilen.[59] Der Wirklichkeitsbezugs der Behauptung besteht darin, dass sie nicht einfach irgendwie auf ein Seiendes bezogen ist, sondern eben „ein Sein zum seienden Ding selbst" ist, und zwar zu dem Seienden, an welchem sich gegebenenfalls ihre Wahrheit bzw. Falschheit „ausweisen" lässt (*SuZ* 218). Die Frage der Realität stellt sich in diesem Sinne nicht weniger für die erfüllende Wahrnehmung wie für die wahre oder falsche Behauptung. Behauptungs- und Bewährungsakt sind auf das Seiende selbst bezogen, das sich im Falle der Wahrheit einer Behauptung in beiden Gegebenheitsweisen in Selbigkeit zeigen kann. Heideggers Konzept eines Zeigens in Selbigkeit konserviert also die Idee der Übereinstimmung im Sinne der Tradition als allgemeine Form von Wahrheitsbedingungen

57 Vgl. Wrathall, *Correspondence* 75.

58 Dreyfus hat Heideggers Problem so zugespitzt, dass nicht allein der propositionale Inhalt einer Aussage ihre Wahrheitsbedingungen spezifizieren könne, vgl. Dreyfus, *Being* 269. Tatsächlich greift diese Lesart zu kurz. Denn Heideggers Problem besteht nicht in einer bloßen Zuweisung von Aussagen und Wahrheitsbedingungen, die er entlang des *Relationscharakters: So-Wie* für ebenso unproblematisch wie uninformativ hält. Ihn treibt vielmehr, so erkennen wir jetzt, die Frage, wie sich eine solche Zuordnung oder Abbildung als ein *Wirklichkeitsbezug* erklären lässt.

59 Das bedeutet auch, dass Wahrheit nicht unabhängig von spezifischen, wiewohl nicht unbedingt epistemischen Leistungen des Menschen erklärt werden kann, vgl. dagegen Richter, *These* 63.

für Aussagen, richtet aber zugleich den Fokus der realistischen Fragestellung auf die intentionale Bezugnahme.[60] Der besondere Realitätsbezug wahrer als tatsachengetreuer Behauptungen muss sich daher für Heidegger als spezifischer *intentionaler* Modus erklären: nämlich als Bezug auf das Seiende selbst. Aussagen sind genau dann wahr, wenn sich ihr Gegenstand in Selbigkeit zu dem Gegenstand verhält, der sich in einer Bewährungssituation präsentiert. Wahre Aussagen wiederum sind nicht deshalb tatsachengetreu, weil sie die Realität abbilden, sondern weil sie sich auf das Seiende selbst beziehen.

Als Schlüsselkonzept für Heideggers Rekonstruktion eines alethisch relevanten Wirklichkeitsbezugs entpuppt sich das Attribut „selbst" in der nur scheinbar redundanten Phrase vom „Seienden selbst" (*SuZ* 218), welches sich in der Bewährung zeigen bzw. mit dem der Gegenstand der wahren Aussagen in Selbigkeit identisch sein soll. Der Bezug auf das *Seiende selbst* charakterisiert den spezifischen Realitätsbezug des Behauptens *unabhängig* von seiner Wahrheit bzw. Falschheit, aber als Erklärungsgrund seiner Wahrheitsfähigkeit. Denn Behauptung und Bewährung müssen auch gerade dann auf dasselbe Seiende gerichtet sein, wenn diese beiden Akte das Seiende nicht in derselben Weise präsentieren, d. h. nicht als Gegenstand derselben, konsistenten Beschreibung. Andernfalls könnte die Bewährungssituation nicht als Korrektiv des Behauptungsanspruchs fungieren, da nicht zu erklären wäre, warum etwa eine Wahrnehmung *q* die Behauptung enttäuscht, während irgendeine beliebige Wahrnehmung *s* uns keineswegs zwingt, unsere Überzeugung zu revidieren. Es darf nicht der einzige Grund dafür, dass *q* die ursprüngliche Überzeugung enttäuscht, darin bestehen, dass sie keine Wahrnehmung *dass p* ist. Denn dies kann *jede* Wahrnehmung reklamieren, die nicht die Form *ich nehme wahr, dass p* hat – also z. B. auch *s*, welche unsere Überzeugung dann widerlegen müsste. Doch meiner Überzeugung, es regne, wird keineswegs der Boden entzogen, wenn ich etwa feststelle, dass heute Vollmond ist. Für die Widerlegung einer Behauptung reicht es nicht, dass eine bestimmte Wahrnehmung *ausbleibt*.

Wir brauchen eine Wahrnehmung, die *ausschließt*, dass unsere Überzeugung wahr ist. Dies leistet eine Bewährungssituation, in der sich das Seiende zwar selbst, aber gleichwohl nicht in Selbigkeit zeigt.[61] Bewährt sich eine Behauptung in einer solchen Situation nicht, dann deshalb, weil sich *dasselbe Seiende* in Behauptung und Wahrnehmung je *anders* zeigt. Der Sinn, in dem eine *wahre* Behauptung den wahrgenommenen Sachverhalt repräsentiert, muss von dem Sinn unterschieden werden, in welchem sich eine Behauptung als bloßer *Anspruch* auf Wahrheit auf dasselbe Seiende bezieht, das sich in einer Klasse von Situationen zeigt, von denen einige die Behauptung bestätigen, während andere sie verwerfen. Im ersten Fall dient ein Sachverhalt als *Kriterium* bzw. Bedingung für die Wahrheit einer Behauptung, im zweiten Fall ein Seiendes als Be-

60 Vgl. Holtug, *Concept* 12.
61 Vgl. *L* 103.

dingung für die *Relevanz* einer Klasse von Bewährungssituationen.[62] Was zwei Bewährungssituationen notwendig gemein ist, von denen eine die Aussage *p* und die andere deren Negation bewahrheitet, nennt Heidegger das „Seiende selbst" – dies ist der Referent einer wahrheitsfähigen Behauptung unabhängig davon, *welcher* Wahrheitswert ihr zukommt. Dieses Seiende ist von einer bestimmten Gegebenheitsweise unabhängig, weil es uns auch dann in der Bewährung begegnen muss, wenn das gemeinte Seiende der Behauptung unerfüllt bleibt bzw. sich die in ihr ausgedrückte Überzeugung als falsch herausstellt.[63] Die Pointe dieser Überlegung besteht darin, dass der Wirklichkeitsbezug von Behauptungen immer schon dann gegeben ist, wenn es ein Seiendes *selbst* gibt, auf das sie sich beziehen. Behauptungen sind nicht nur dann auf eine von uns unabhängige Realität bezogen, wenn sie diese korrekt abbilden, sondern auch dann, wenn sie *falsch* sind.[64]

---

62 Harrison führt in diesem Zusammenhang den Begriff der Relevanzbedingung ein, die festlegt, welche Sachverhalte dazu dienen, eine Aussage zu verifizieren oder zu falsifizieren, vgl. Harrison, *Tradition* 126. Carman verwendet für diese Idee den Ausdruck „hermeneutic salience" (Carman, *Analytic* 258). Wir werden das Konzept der Relevanzbedingung später in einem verwandten Sinne in der ontologische Voraussetzung der Innerweltlichkeit eines Seienden wiedererkennen, ohne die es sich nicht aufweisen ließe, vgl. unten S. 202ff.

63 Es ist nicht so, wie Pietersma glaubt, dass Verifikation einfach nur eine schon bestehende Referenz bestätigen würde, vgl. Pietersma, *Theory* 220. Vielmehr ist Behaupten als sinnvoller Beitrag zur epistemischen Praxis nur qua Referenz auf wirklich Gegebenes möglich – es geht Heidegger nicht primär um Verifikationsbedingungen, sondern um Referenzbedingungen für intentionale Akte der epistemischen Praxis.

64 Gethmann analysiert Heideggers Erörterung der „Möglichkeit von Falschheit" (*L* 182) in dessen *Logik*-Vorlesung von 1925/26 und kommt zu dem Schluss, Heidegger frage, wie eine Aussage falsch sein könne, wenn doch jede Rede Wahrheit gewönne, indem sie irgendeine Handlung wiedergebe. Unsere Lesart weist dagegen in eine andere Richtung: Ein klassisches Problem der Abbildtheorie, das Heidegger am analogen Fall negativer Urteile bereits in seiner Dissertation erörtert (*LUP* 182f.), besteht darin, welchen Sachverhalt *falsche* (positive) bzw. eben *wahre* negative Urteile repräsentieren, wenn gerade darin ihr *Wirklichkeitsbezug* bestehen soll, der ihren Wahrheitswert entscheidet. Und schon die Dissertation antizipiert die spätere Lösung, wenn auch noch in der Sprache des Neukantianismus: „Man könnte [...] sagen, der Inhalt des Prädikats ist für das Urteil an sich belanglos; ob ich das Gelbsein, das Rotsein, das Nichtblausein der sonst welchen Inhalt *als geltend* vom Gegenstand antreffe, ist doch für das *Gelten* vom Gegenstand, den Wesenskern des Urteils, ohne Bedeutung. Negative Urteile kann es nicht geben [...]" (*LUP* 182). Aus dem „Gelten" des Urteils wird in den 1920er Jahren der intentionale Bezug auf das Seiende selbst: Falsche positive Aussagen und wahre negative Aussagen sind darauf in gleicher Weise bezogen – der Wirklichkeitsbezug als Wesenskern der Aussage in der epistemischen Praxis wird durch ihren Wahrheitswert nicht berührt, sondern hängt an der intentionalen Leistung des Daseins. Auf diese Weise kann Heidegger an einer Korrespondenztheorie der Wahrheit festhalten, ohne sich zwischen einer zu feinkörnigen konfrontativen Variante und dem zu grobkörnigen Konzept des „Great Fact" entscheiden zu müssen, vgl. oben S. 51. Eine wahre Aussage bezieht sich nicht lediglich auf den Sachverhalt, der ihre Wahrheitsbedingung angibt, sie bezieht sich auch nicht

Sofern Behauptungen überhaupt wahrheitsfähig sind, beziehen sie sich auf das Seiende *selbst* – und zwar unter Rücksicht auf Bedingungen, unter denen dieses Seiende sich zeigt, und wir ihm selbst begegnen können. Eine Aussage ist dann wahr und nicht falsch, wenn sich das Seiende selbst „in Selbigkeit" zeigt, d. h. so, wie von ihm behauptet wurde. Eine Aussage ist dann *entweder* wahr *oder* falsch, wenn sich eine Bewährungssituation für sie finden lässt. Zu jeder wahrheitsfähigen Behauptung in der epistemischen Praxis muss sich also eine Bewährungssituation angeben lassen, aber nicht zu jeder wahren Aussage muss es eine Situation geben, in der sich das Seiende selbst in Selbigkeit *zeigt* – es reicht, wenn es so *ist*, auch wenn wir es nicht erkennen. Doch wir müssen in der Lage sein, in einer Bewährungssituation dem Seienden selbst zu begegnen, sonst wäre die Behauptung weder wahr noch falsch.[65]

Tugendhats Kritik verfehlt Heideggers Absichten

Zu einer anderen Bewertung von Heideggers apophantischer Transformation des Wahrheitskriteriums gelangt Tugendhat in seiner einflussreichen Studie zum *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.[66] Seine Interpretation von *Sein und Zeit* § 44 führt zu dem Ergebnis, dass „das spezifische Wahrheitsphänomen übersprungen" (Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 337) werde. Darunter versteht Tugendhat den relationalen Charakter der Wahrheitsprädikate, deren Zuschreibung sich an etwas entscheidet, das von unseren Meinungen und Einstellungen unabhängig ist – also die realistische Intuition, die der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff einzufangen sucht. Zwar verlange Heidegger zunächst, die wahre Aussage müsse das Seiende zeigen „*so, wie* es an ihm selbst ist", womit er ganz auf Husserls Linie bleibe, schließlich fordere er aber nur noch, wahre Aussagen müssten „das Seiende an ihm selbst" aufweisen (*SuZ* 218). Mit dieser Formulierung lasse Heidegger eine „Unterscheidung zwischen der Offenheit für die Wahrheit […] und dem Wahrheitsbesitz nicht mehr zu […]" (Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 362). Damit, glaubt Tugendhat, verlören die Wahrheitsprädikate ihren konstitutiven Sinn für die Korrektur und Evaluation von Meinungen

auf alle Sachverhalte, aus deren Gesamtheit ihr Wahrheitswert folgt – vielmehr ist sie intentional auf Seiendes gerichtet, dessen Zustände sie und ihre Negationen entweder bewahrheiten oder falsifizieren. Deshalb trifft auch Graesers Kritik nicht zu, Heidegger könne negative Aussagen nicht erklären (Graeser, *Re-Interpretation* 208) – gerade darin besteht einer der Vorzüge seines Ansatzes gegenüber der Abbildtheorie: Auch negative Aussagen *weisen auf*, weil sie auf Gegenstände gerichtet sind, nicht auf Sachverhalte.

65 Ins Schleudern müssen hier diejenigen geraten, die das Aufweisen oder gar Entdeckendsein der Aussage als deren Wahrheit missverstehen, vgl. etwa die unentschlossene Diskussion bei Lafont, *Sprache* 185, 187f.

66 Vgl. dazu Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 436 u. Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 239f.

und Einstellungen. Überspitzt gesagt, wahr wäre dann immer das, was wir für wahr hielten.[67]

Doch Tugendhat verfehlt den Sinn von Heideggers Analyse.[68] Dessen Betonung des Selbstzeigens darf nicht als Abkehr von einem relationalen Wahrheitsbegriff missverstanden werden. Heidegger will keineswegs den Wahrmacher aus der Wahrheitsbeziehung schreiben, sondern ihn gerade richtig, nämlich im Sinne unserer realistischen Intuition verstehen. Was ihn von Husserl Abstand nehmen lässt, ist nicht, wie Tugendhat glaubt, der kriterielle Charakter des Wahrmachers, sondern die Sorge, mit Husserl in das Fahrwasser einer immanentistischen Konzeption zu geraten. Wenn der Wahrmacher lediglich als in die Realität gewendetes Pendant zum propositionalen Gehalt einer Aussage verstanden wird, dann hat er gleichsam nicht genügend Wirklichkeitsgehalt, um unserer realistischen Intuition entgegen zu kommen. Schlimmer noch, definiert werden kann Wahrheit dann nicht mehr, weil die bewahrheitenden realen Sachverhalte nur zirkulär, nämlich durch *wahre* Aussagen individuiert werden können. Aus der Sicht Husserls ließe sich Heidegger vorwerfen, dass er den besonderen Charakter erfüllender intentionaler Inhalte nicht berücksichtigt – Heidegger würde wohl entgegnen, dass sich diese spezifische Funktion nur verstehen lässt, wenn wir es mit Seiendem zu tun haben, das sich als *unabhängig* von intentionalen Einstellungen erweist, indem es Gegenstand *verschiedenartiger* Einstellungen werden kann. Und genau damit sucht er die *realistische* Intuition des traditionellen Wahrheitsbegriffs phänomenal zu rekonstruieren.

Zwar geht Heidegger über Husserl hinaus, aber nur, um das Gegenteil von dem zu erreichen, was Tugendhat befürchtet. Die vermeintliche Neutralisierung des Wahrheitskriteriums zum Entdecken *an ihm selbst* hebt den ontologischen Charakter des Wahrmachers durch etwas hervor, das sich *selbst* zeigt – und zwar durchaus *so, wie* es ist.[69] Die Schlussformel, die Tugendhat so misstrau-

67 Gethmann wirft Tugendhat vor, von Heidegger einen Wahrheitsbegriff zu verlangen, der sich immer auch auf Aussagen anwenden lässt, vgl. Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 116f. Dies ist jedoch nicht Tugendhats Absicht. Vielmehr erkennt dieser klar, dass es Heidegger darum geht, den Wahrheitsbegriff auf andere Bereiche auszuweiten. Vgl. dazu auch Greve, *Wahrheitskonzeption* 265 und die Kritik von Tugendhats Interpretation von Erschlossenheit unten S. 281.

68 Trotzdem erkennt Tugendhat, dass Heidegger die Abbildtheorie seiner Zeit zu destruieren versucht, vgl. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 434. Tugendhats Blick wird jedoch getrübt, weil er nicht erkennt, inwiefern Heidegger durch die Transformation der „So-Wie"-Relation gerade Husserls Identifikationsidee fortentwickelt: Es geht nicht nur um eine Identifikation von zwei Gegebenheitsweisen eines Seienden, sondern darum, dass sich Aussage und Bewährungsakt *unabhängig von einer bestimmten Gegebenheitsweise* auf *dasselbe* Seiende, denselben Gegenstand, beziehen müssen. Dieser apophantische Bezug auf das Seiende selbst ist dann natürlich keine Wahrheitsbedingung, sondern lediglich eine Bedingung dafür, dass eine Aussage im Rahmen der epistemischen Praxis entweder wahr oder falsch ist.

69 Vgl. Lafont, *Sprache* 178 und Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 118.

isch macht, definiert keineswegs Bedingungen für die Wahrheit von Aussagen, sondern beschreibt, wie das Phänomen der Wahrheit *ontologisch* zu verstehen ist. Wenn eine Aussage wahr ist, dann steht sie in Relation zu einem Seienden, das sich *an ihm selbst* zeigen kann. Dies gilt aber genauso gut für *falsche* Aussagen – auch sie können nur deshalb *falsch* sein, weil sie sich auf ein solches Seiendes beziehen, das sich aber eben *nicht* so zeigt, wie mit ihnen behauptet wird. Die Formel nennt also Bedingungen für die Wahrheitswert*fähigkeit* von Aussagen, also nur notwendige und nicht hinreichende Bedingungen für die Wahrheit von Aussagen. Heidegger geht es um Möglichkeitsbedingungen, unter denen wir in alltäglichen Kontexten überhaupt sinnvoll von „wahren" und „falschen" Aussagen reden. Dass wir uns auf Seiendes *an ihm selbst* beziehen, ist kein Kriterium für die Wahrheit einer Aussage, sondern dafür, dass sie überhaupt wahr *oder* falsch sein kann.

Das *Seiende selbst* ist keine redundante Worthülse, aber auch kein embryonales Wahrheitskriterium, sondern wird von Heidegger gezielt zur Abgrenzung von den Elementen der Tradition verwendet, die er für unzureichend hält – namentlich von einer konfrontativen Übereinstimmungstheorie, die isomorphe linguistische und reale Elemente aufeinander abbildet, um damit Wahrheit als Tatsachentreue zu erklären. Heideggers Problem mit einem solchen Ansatz, besteht nicht in der Idee einer von uns unabhängigen Wirklichkeit, sondern darin, *wie* ein realistisch motivierter Wirklichkeitsbezug theoretisch konzipiert und ontologisch erklärt wird. Dies kann nicht durch das Konzept der Abbildung geleistet werden, auch und gerade dann nicht, wenn darunter die Zuordnung vermeintlich idealer und realer Entitäten verstanden wird. Heideggers Strategie besteht stattdessen darin, die Erklärungslast zur intentionalen Bezugnahme auf Seiendes zu verlagern. Was es heißt, dass eine Aussage als *wahre* Aussage mit *Tatsachen* als Segmenten einer von uns unabhängigen Wirklichkeit übereinstimmt, erklärt sich nicht aus dem bloßen Umstand einer Entsprechung, dem *Relationscharakter: So-Wie*, sondern aus dem intentionalen Verhältnis eines Sprechers zu einem Seienden selbst. Durch diese Entkoppelung der Frage nach dem Wahrheitskriterium von der Frage nach dem Realitätsbezug gewinnt Heidegger neuen Spielraum für die Rekonstruktion der realistischen Intuition und überwindet das abbildtheoretische Dilemma seiner Zeit. Für Heidegger stellt sich nun die Aufgabe, den Bezug von Behauptungen auf das Seiende selbst als intentionalen Modus und spezifischen Wirklichkeitsbezug wahrheitsfähiger Behauptungen zu konzipieren. Erst so gewinnt sein Wahrheitsschema jenen Sinn, den ihm die realistische Intuition beimisst: dass wahre Aussagen die Dinge so beschreiben, wie sie sich tatsächlich und unabhängig von dieser Beschreibung verhalten.

Gegen den Trend seiner Zeit will Heidegger das gewöhnliche Wahrheitsphänomen als eine besondere Form von Wirklichkeitsbezug verstehen. Wahre Sätze sind wahr, weil es etwas *wirklich* gibt, aufgrund dessen sie wahr sind. Für Heidegger, und darin besteht sein realistischer Impuls, kann die Wahrheit einer

Behauptung nur aus ihrem Wirklichkeitsbezug erklärt werden – eine Behauptung ist nicht einfach deshalb wahr, weil sie einen Sachverhalt mental abbildet, sondern weil sie der Realität entspricht.[70] Der „Relationscharakter: ‚So-Wie'" (*SuZ* 216), durch den Heidegger die traditionelle Wahrheitsbeziehung charakterisiert,[71] muss dabei nicht dispensiert werden, sondern erhält nur einen neuen theoretischen Ort. Es genüge nicht, so Heidegger, „dieses Beziehungsganze einfach vorauszusetzen, sondern es muß in den Seinszusammenhang zurückgefragt werden, der dieses Ganze als solches trägt" (*SuZ* 216). Dies bedeutet für Heidegger, den Wirklichkeitsbezug wahrer Aussagen aus einer spezifischen intentionalen Leistung des Daseins und den daran geknüpften ontologischen Voraussetzungen zu begreifen. *Wir* sind es, die uns mit Hilfe der Sprache auf reale Dinge beziehen, um damit einen spezifischen Anspruch mitzuteilen. Die Übereinstimmung erklärt sich dann als besondere Qualität dieses Bezugs. So kann Heidegger die Übereinstimmung im Sinne der Tradition als Wahrheitskriterium erhalten und sie zugleich explanatorisch entlasten, indem er ihren realistischen Sinn aus einer spezifischen intentionalen Leistung und deren ontologischen Voraussetzungen erklärt. Heideggers Strategie baut wesentlich auf diese Entkoppelung des Wahrheitskriteriums vom Wirklichkeitsbezug einer Behauptung: Was über die Wahrheit bzw. Falschheit einer Aussage entscheidet (der bestehende Sachverhalt), ist nicht mit dem zu identifizieren, was unsere Aussagen entweder wahr oder falsch sein lässt – das ist der relevante Wirklichkeitsbezug von Behauptungen.[72]

Bewährung und phänomenologische Methode

Im spezifischen Anspruch des Behauptens in der epistemischen Praxis zeigt sich Heidegger das gewöhnliche Wahrheitsphänomen, denn dieser involviert die

70 Dagegen schließt Rorty aus Heideggers Kritik an der Abbildtheorie, dieser wolle gleich auch die Idee von sprachlichem Wirklichkeitsbezug neutralisieren, vgl. Rorty, *Philosophy* 368. Dies scheint mir überzogen; der konstruktive Charakter von Heideggers Kritik wird von Rorty ebenso übergangen wie das elaborierte Konzept der Mitteilung, vgl. dazu auch Guignon, *Saving* 411.

71 Vgl. *L* 10 u. 108f.

72 Die Pointe dieser Differenzierung besteht darin, dass zwar das Wahrheitskriterium, etwa ein bestimmter Sachverhalt, *wesentlich* in Bewährungssituationen auftritt und erkennbar sein muss – für dasjenige aber, das den Wirklichkeitsbezug von Behauptungen ausmacht, gilt dies nur *kontingent*. Mit anderen Worten: Wirklichkeit umfasst mehr als sich in Selbigkeit zeigen kann und wahren Aussagen entspricht. Diesen erweiterten Realitätsbegriff kann Heidegger verwenden, um das zu leisten, was den transzendenten Realisten nicht gelingt: Wahrheit aus dem Wirklichkeitsbezug von Aussagen zu erklären. Denn das, was den Wirklichkeitsbezug unserer Aussagen garantiert, ist in seinem Modell nicht nur durch propositionale Inhalte etwa von Aussagen oder Erkenntnissen spezifiziert, obwohl es wesentlich so charakterisiert werden kann.

Wahrheit oder Falschheit des Ausgesagten in Anmessung an den überprüfbaren Zustand des Worübers der Behauptung. Die Verwendung der Wahrheitsprädikate in diesem gewöhnlichen Sinn bildet einen integralen Bestandteil einer Praxis, die auf den Erwerb und die Sicherung von Erkenntnissen zielt. Behauptungen erscheinen als Träger von Wahrheit und Falschheit, deren Wahrheitswert sich bewähren, d. h. sich in einer geeigneten Situation feststellen lassen muss. Sie verweisen auf eine Situation, in der sich ihr Bezugsgegenstand, das Worüber, nach den Maßstäben der epistemischen Praxis *zeigt*, also Gründe bietet, die zur Bestätigung oder Verwerfung der Behauptung verhelfen können. Derart beziehen sich Behauptungen in ihrem Bezugsgegenstand wesentlich auf das Phänomen einer Bewährungssituation, also auf ein Seiendes, das sich unter gewissen Bedingungen selbst zeigt. Auf den Referenten der Behauptung müssen sich daher die Bedingungen anwenden lassen, die für das Selbstzeigen des Phänomens gelten, an dem sich ihr Wahrheitswert entscheidet.

Dabei unterscheidet Heidegger zwischen der Tatsache, deren Bestehen das Kriterium für die Zuschreibung eines Wahrheitsprädikats stellt, und dem Seienden selbst als Bezugsgegenstand des referierenden Teilausdrucks einer Behauptung. Es ist die Tatsache, die über die Wahrheit oder Falschheit einer Behauptung entscheidet – aber es ist der Bezug auf das Seiende selbst, der die Wahrheit einer Behauptung als Qualität ihres Wirklichkeitsbezugs verständlich werden lässt. Das Seiende selbst muss so verstanden werden, dass wir uns darauf sowohl assertorisch wie auch mit einem Bewährungsakt richten können. Der bewährende Bezug ist dabei *unabhängig* von der Charakterisierung der Behauptung, denn diese kann sich in der Bewährungssituation immer auch als unzutreffend erweisen. Die wesentlichen Züge des gewöhnlichen Sinns der Wahrheitsprädikate gewinnt Heidegger bereits aus der Charakterisierung des Behauptens. Dagegen erfüllt die Bewährung in diesem Zusammenhang vor allem eine *methodische* Rolle: Sie spezifiziert eine Bedingung, unter der sich ein *Begriff* von Aussagenwahrheit überhaupt phänomenal erfüllt. Wie sehr dieser Ansatz Heidegger auf ein epistemisches Wahrheitsverständnis festlegt, wird abschließend zu erörtern sein.

In der epistemischen Praxis ist die Behauptung durch den Sinn, in welchem wir sie als *wahr* oder *falsch* bezeichnen, auf eine Situation verwiesen, in der sich ihr Wahrheitswert feststellen lässt. Diese Gelegenheit bezeichnet Heidegger als „Bewährung der Aussage" (*SuZ* 217). Im Szenario von § 44 vollzieht sich die Bewährung, indem „der Aussagende sich umwendend das schiefhängende Bild an der Wand wahrnimmt" (*SuZ* 217).[73] Wie wir bereits gesehen haben, muss dabei der gewöhnliche, ontische Zugriff auf das Seiende vom ontologischen Sinn der Bewährung unterschieden werden. Ontologisch offenbare sich in der Bewährungssituation, dass „das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen

73 Vgl. *L* 103.

des Seienden ist, *daß* es das Seiende, zu dem es ist, *entdeckt*". Es manifestiere sich „das Entdeckend-sein der Aussage" (*SuZ* 218).[74] Ontisch hingegen zeigt sich beim „Ausweisungsvollzug", also in der Bewährungssituation, „das Seiende selbst" – und zwar „*es* im Wie seiner Entdecktheit", so dass sich eine darauf gerichtete Behauptung rechtfertigen oder verwerfen lässt (*SuZ* 218). Eine Aussage bewährt sich genau dann als entweder wahr oder falsch, wenn sich „das Seiende selbst, *als dasselbe* zeigt" (*SuZ* 218), das die Aussage im Worüber intendiert. Im Fall einer Verifikation, von dem Heideggers Beispiel ausgeht, zeigt sich dieses „dasselbe Seiende" überdies „in Selbigkeit" zum propositionalen Inhalt der Behauptung: „Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so*, *wie* es an ihm selbst ist, das heißt, daß *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird" (*SuZ* 218).[75] Als *wahr* erweist eine Behauptung sich, wenn es zum „sich zeigen des Seienden in Selbigkeit" (*SuZ* 218) kommt.

Was leistet die Bewährung *ontisch*, auf das thematisierte Seiende bezogen, was die Behauptung nicht bereits gewährt? Heidegger sieht offenkundig das wesentliche Merkmal der Bewährung im Unterschied zum Behaupten im „sich *zeigen* des Seienden selbst" (vgl. *SuZ* 218; Hervorh. von mir, Ch. M.). In der Situation der Bewährung werden wir mit dem Seienden selbst *konfrontiert*. Während die Behauptung als „Sein zum seienden Ding selbst" dieses bloß „aufzeigt" (*SuZ* 154), führt die Bewährung zum „sich selbst zeigen" des Seienden. Dahinter verbirgt sich ein Kontrast, den Heidegger kurz zuvor einführt, als es heißt, die bloße, unbewährte Behauptung könne sich auf ihren Gegenstand „nicht wahrnehmend, sondern ‚nur vorstellend'" (*SuZ* 217) beziehen. In der Wahrnehmung muss sich der Gegenstand *zeigen*, während er in der Behauptung auch anders, nämlich *nur* vorstellend – oder, ohne mentalistische Metaphern, durch den deskriptiven Inhalt der Behauptung – gegeben sein kann. Die Bewährungssituation unterscheidet sich vom Behaupten, weil in ihr das Seiende selbst in einer Weise präsent oder gezeigt wird, in der es im Inhalt der Behauptung nicht verfügbar ist.

---

74 Heidegger spricht an dieser Stelle davon, das „Entdeckend-sein" werde bei der Bewährung „ausgewiesen". Dieser Wortgebrauch erschwert die Interpretation, da ja zuvor bereits der Umstand, „*daß* es das Seiende selbst *ist*, das in der Aussage gemeint war" (*SuZ* 218), in gleicher Weise adressiert worden war. Entweder liegt hier eine prekäre Äquivokation vor, oder Heidegger will darauf hinaus, dass das Entdeckend-sein der Aussage gerade in jenem Umstand besteht. Wenn man sich für die letzte Option entscheidet, darf man jedoch nicht aus den Augen verlieren, dass das Entdeckend-sein bereits eine *ontologische* Auslegung des Bewährungsphänomens ist. Dies müsste dann auch für den Umstand gelten, dass die Aussage das Seiende meint, welches sich in der Bewährung zeigt – mir ist unklar, was sich dadurch exegetisch gewinnen ließe. Ich gehe daher von einer Äquivokation aus: einmal fragt Heidegger danach, was der *Bewährungsakt* zeigt, dann wiederum, was der Bewährungsakt der ontologischen Analyse zeigt.

75 Vgl. *L* 108.

Hinter diesem Kontrast steht Heideggers Unterscheidung des Bezugs auf Seiendes bzw. auf Phänomene (vgl. oben S. 79ff.). Alle intentionalen Akte sind auf Seiendes gerichtet, aber nicht in jedem Seienden erfassen wir auch etwas, das zum Phänomen werden kann. Unter einem Phänomen versteht Heidegger die ausgezeichnete Begegnisart eines Seienden – was dies impliziert, hängt dabei von den spezifischen Voraussetzungen des Kontexts ab, in welchem wir es erfassen. *Wahrnehmung* und allgemein die Situation einer *Bewährung* beschreibt in dieser Weise für Heidegger einen ausgezeichneten intentionalen Bezug, bestimmt durch die Erwartungen einer epistemischen Praxis, der daran liegt, ausreichende Gründe für oder gegen eine Behauptung zu erhalten, deren impliziter Wissensanspruch sich auf dieses Seiende richtet. Als Beitrag zur epistemischen Praxis ist eine Behauptung nicht lediglich auf ein Seiendes gerichtet, sondern auf das *Phänomen* einer Bewährungssituation.

Deutlich wird dies, wenn man sich daran erinnert, dass Heidegger das *Phänomen* als das „Sich-an-ihm-selbst-zeigende" definiert (*SuZ* 31), und zwar im Unterschied zu einem Seienden, das sich lediglich durch ein anderes Seiendes „meldet" und deshalb gerade *nicht* „Phänomen im echten ursprünglichen Sinne" (*SuZ* 30) sei. In diesem Sinne beschreibt die Behauptung zwar eine bestimmte Situation und stellt dabei ein Seiendes vor. Weil jedoch der Zugriff auf dieses Seiende nur durch den propositionalen Gehalt der Behauptung gemeldet (vgl. *SuZ* 29f.) wird, zeigt es sich dem Sprecher nicht an ihm selbst, d. h. nicht als Phänomen. Bei der Bewährung ist das Seiende, dessen Beschaffenheit oder Verhalten den deskriptiven Gehalt der Behauptung bewahrheiten kann, als *Phänomen* gegenwärtig – in der *nur vorstellenden* Behauptung ist es nicht phänomenal, sondern nur als *Seiendes* gegeben. Die Phänomenalität des Seienden in der Situation des Bewährens gewährt gerade das, was die als bloßer Anspruch vermissen lässt. Die spezifische Präsenz des Seienden als *Phänomen* unterscheidet also die Situation der Bewährung von der bloßen Behauptung eines Sachverhalts.

Was aber soll es nun heißen, dass das Seiende selbst bei der Bewährung *phänomenal* präsent ist, während die Behauptung es nicht in dieser Weise gibt? Dem Ausgangsbeispiel Heideggers ist dazu wieder ein Hinweis zu entnehmen: Behauptungs- und Bewährungssituation sind dadurch voneinander geschieden, dass der Sprecher im ersten Fall mit dem Rücken zum Geschehen positioniert ist. Das Bild hängt in beiden Fällen an der Wand – aber nur bei der Bewährung ist es im Blickfeld des Sprechers. Dessen Wahrnehmung ist in Heideggers Beispiel eine Bedingung dafür, dass sich ihm dieses Seiende als Phänomen zeigen kann. Die Wahrnehmung eines Seienden reicht also aus, um es als Phänomen zu registrieren. Der Grund dafür muss in den Spielregeln der epistemischen Praxis gesucht werden: Durch sie wird bestimmt, welche Situationen geeignet sind, dass ein Seiendes sich zeigt bzw. als Phänomen begegnet. Denn dies sind die Situationen, welche einem Sprecher die Gründe für einen impliziten Wis-

sensanspruch verschaffen können. Nur die Selbstgegebenheit einer Sache habe „einzig und eigentlich die Eignung […] für Ausweisung und Bewährung von Meinungen, Kenntnissen, von Gesagtem, von Sätzen" (*L* 103), erklärt Heidegger seinen Studenten unter Rückgriff auf Husserl. Die Wahrnehmung, dass es sich so und so verhält, dient *ceteris paribus* als epistemischer Grund für die entsprechende Behauptung. Wenn ich wahrnehme, dass das Bild schief hängt, und gewisse Randbedingungen erfüllt sind – ich habe gesunde Augen, halluziniere nicht, habe gute Sicht usf. – bin ich berechtigt zu behaupten, dass das Bild schief hängt, weil ich *weiß*, dass es schief hängt. Unsere Wahrnehmung ist also etwas, das wir anführen können, wenn wir in der epistemischen Praxis aufgefordert werden, für eine Behauptung Gründe zu liefern. Die Normen der epistemischen Praxis schließen die bloß vorstellende oder deskriptive Gegebenheit als Bewährungsmöglichkeit aus, weil eine Beschreibung – selbst, wenn sie wahr ist – zur Begründung eines Wissensanspruch nicht ausreicht. In der epistemischen Praxis erlauben also solche Situationen ein Sich-zeigen des Seienden selbst, die einen Wissensanspruch rechtfertigen können.

Das Sich-zeigen des Seienden in der Situation der Bewährung muss verstanden werden als Gelegenheit, sich epistemische Gründe für Behauptungen zu verschaffen, die auf dieses Seiende referieren. Wird der Sprecher aufgefordert, seine Behauptung zu rechtfertigen, dann kann er darauf verweisen, in einer Bewährungssituation (gewesen) zu sein. Natürlich mag weiteres Nachfragen nicht ausgeschlossen werden, aber gewöhnlich berechtigt die angemessene Partizipation an einer solchen Situation zu einigen Wissensansprüchen. Dabei kann das Seiende sich unter verschiedenen Umständen so zeigen, dass sich daraus epistemischer Nutzen ziehen lässt. Wann die Begegnung mit einem Seienden Grund genug ist, etwas darüber zu wissen, richtet sich nach dessen Art bzw. nach derjenigen der ihm zugeschriebenen Eigenschaften, Relationen usf. Entsprechend unterscheidet Heidegger verschiedene Formen der Bewährung: „Jedes Gegenstandsgebiet hat gemäß dem Sachcharakter und der Seinsart seiner Gegenstände eine eigene Art der möglichen Enthüllung, Ausweisung, Begründung und begrifflichen Prägung der so sich bildenden Erkenntnis" (*SuZ* 48).[76] So sei auch durch unseren alltäglichen Gebrauch der Wahrheitsprädikate „noch nicht präjudiziert", dass die Bewährung „notwendig das theoretische Erkennen […] sein müßte", sondern sie richte „sich vielmehr nach dem Seienden selbst und nicht nach einem bestimmten Begriff von Wissenschaftlichkeit" (*PS* 24). Heidegger betont, „die Begründungs- und Beweisart, der Modus der Verbindlichkeit und die Art der Mitteilung" (*SuZ* 362f.) seien je nach der Art des thematisierten Seienden und der *Werk*-Absicht verschieden.[77]

76 Vgl. *GdP* 307 und *WdG* 130f. Heideggers Position antizipiert einen epistemologischen Kontextualismus, vgl. etwa Lewis, *Knowledge* 420.

77 Vgl. *LUP* 176, *EpF* 98, *PuT* 48, 50, *GdP* 307 u. *SuZ* 256.

Auf welche Weise eine Behauptung bewährt werden muss, entscheidet sich für Heidegger nach der Natur des dabei involvierten Bezugsgegenstands und den ihm zugeschriebenen Eigenschaften:

> In der Ausweisung vollzieht sich die jeweils vom Was- und Wie-sein des betreffenden Seienden und der zugehörigen *Enthüllungsart* (Wahrheit) geforderte *Anführung des Seienden*, das sich dann z. B. als ‚Ursache' oder als ‚Beweggrund' (Motiv) […] bekundet. (*WdG* 169f.)

Die Bewährungssituation stellt die für eine Ausweisung erforderlichen Bedingungen. Diese richten sich nach Wesen und Seinsweise, dem „Was- und Wiesein" des Bezugsgegenstand und dem Sinn einer Wahrheitszuschreibung für die implizit als Wissen beanspruchte Überzeugung. Bezogen auf die empirischen Eigenschaften mittelgroßer Objekte sind die Bewährungssituationen der Wahrnehmung vergleichbar; für nicht-empirische Behauptungen, für Behauptungen über Abstrakta und Universalien, vergangene und zukünftige Geschehnisse, Handlungen usf. müssen unter Umständen andere und komplexere Bewährungssituationen spezifiziert werden – sofern die entsprechenden Behauptungen überhaupt einen Anspruch in der epistemischen Praxis mitteilen können. Wenn ich in meiner Behauptung einem mittelgroßen Körper eine Farbe zuschreibe, dann erscheint etwa die Wahrnehmung geeignet, meinen Anspruch zu bewähren. Die angeführte Gegebenheit des Seienden kann nicht nur den Anspruch begründen, *dass* es sich so und so verhält, sondern unter Umständen auch als Erklärung dienen, *warum* eine zu bewährende Aussage wahr bzw. falsch ist. Auch hier unterscheidet sich die Art der Erklärung wieder nach der Art des Anspruchs: Mal können etwa Ursachen, mal auch Handlungsgründe im Phänomen der Bewährung gefunden werden.

Auch wenn Heidegger die Bewährung in *Sein und Zeit* am Beispiel der Sinneswahrnehmung veranschaulicht, bleibt die Idee der Selbstgegebenheit darauf nicht beschränkt.[78] Heidegger beschreibt sie auch als „Schon-sein-bei-Seiendem, sei dieses bloß wahrnehmendes *oder irgendein praktisches Verhalten*" (*AdL* 158; Hervorh. von mir, Ch. M.), durch das sich Aussagen überhaupt erst als wahr oder falsch herausstellen können. Wahrnehmung ist nur eine unter verschiedenen Möglichkeiten, in der ein Seiendes sich selbst zeigen kann – dies geschieht ebenso etwa bei ihrem zweckvollen Gebrauch. Wenn ich behaupte, dass mein altes Fahrrad immer noch fahrtüchtig ist, dann kann ich die Wahrheit meiner Äußerung bestätigen, indem ich kräftig in die Pedale trete. Für die Bewährung ist der Fahrerfolg relevant, nicht die Wahrnehmung des Fahrradzustandes. Wir würden nicht sagen, „sehen wir mal, ob Du Recht hast und die Ketten gut geölt sind", sondern „sehen wir mal, ob Dein Rad tatsächlich funktioniert" – und dann prüfen wir es beim Fahren. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Bewährung von Funktionen oder Dispositionen nicht auch Wahr-

78 Vgl. dagegen Holtug, *Concept* 10 u. Harrison, *Tradition* 132.

nehmungsleistungen involvieren kann, wahrnehmbare Eigenschaften gehören jedoch nicht zu den Kriterien der Bewährung, d. h. sie beschreiben nicht die Situation, die die Behauptung zur Bewährung vorausgesetzt hat. Der wahrnehmbare Zustand (z. B. geölte Ketten, frisch beschmutzte Reifen usf.) ist nicht das, was mein Behauptung, mein Fahrrad sei fahrtüchtig, bewährt – ich habe meinen Wissensanspruch erst erfüllt, wenn das Fahrrad auch tatsächlich fährt. Falls jemand sieht, wie ich mein Fahrrad erfolgreich verwende, dann kann er auf diese Weise wissen, dass ich Recht hatte – aber meine Behauptung verlangte nicht, dass jemand wahrnehmen muss, wie mein Fahrrad fährt, sondern eben nur, dass jemand damit von A nach B kommt. Umgekehrt reicht nicht der Hinweis auf rostige Ketten, um meine Behauptung zu falsifizieren, sondern nur das Versagen meines Fahrrads.

Diese Bewährung im Gebrauch von Behauptungen über Funktionen oder Dispositionen kommt dem nahe, was Heidegger unter „praktischer" Wahrheit (*L* 11) oder „Wahrheit der praktischen Lebenserfahrung" (*WdW* 177) begreift. Ihr entsprechen als Wahrheitsträger einige der „mannigfachen Zwischenstufen", durch welche Heidegger den Extremfall einer „theoretischen Aussage" relativiert (*SuZ* 158).[79] Beispielhaft nennt er „Aussagen über Geschehnisse in der Umwelt, Schilderungen des Zuhandenen, ‚Situationsberichte', Aufnahme und Fixierung eines ‚Tatbestandes', Beschreibung einer Sachlage, Erzählung des Vorgefallenen" (*SuZ* 158). Alle diese Sprechhandlungen lassen sich nach Heideggers Ansicht nicht „auf theoretische Aussagesätze zurückführen", ohne dabei die Absicht des Sprechers zu verfälschen.[80] Unter letzteren versteht er ein „Nur-sehen-lassen von Vorhandenem" (*SuZ* 158) bzw. eine „Vorhandenheitsbestimmung" (*SuZ* 158).[81] Dies sind Aussagen, die ein Seiendes so beschreiben, dass seine möglichen funktionalen Eigenschaften, seine Relevanz in einem von menschlichen Absichten und Praktiken bestimmten Handlungszusammenhang *keine* Rolle für die Rechtfertigung eines etwaigen Wissensanspruchs spielen. Die Beispielbehauptung aus den Wahrheitsüberlegungen, *das Bild hängt schief*, ist kein theoretischer Aussagesatz, da sie sich auf einen Gegenstand bezieht, auf den sich praktische Interessen richten.[82]

Das Phänomen zeigt sich in der Bewährungssituation unter Bedingungen, die durch sein *Was-* und *Wie-sein* vorgegeben sind. Ein grüner Ball zeigt sich anders als ein schwerer Ball, und Bälle und ähnliche Körper zeigen sich anders als Elementarteilchen, Gleichungen, die Toleranz einer Gesellschaft gegenüber

79 Vgl. *L* 157.
80 Vgl. *LUP* 92, *L* 11 u. *SuZ* 157.
81 Vgl. *L* 155, *SuZ* 138 u. 264.
82 „Das Bild hängt schief" ist keine teilnahmslose Beschreibung, sondern stiftet zu weiteren Handlungen an: etwa das Bild zu richten. Doch anders als im Fall des Fahrrads ist schwer vorstellbar, wie sie sich anders denn durch Wahrnehmung bewähren sollte. Wir haben es mit einer Aussage über Zuhandenes zu tun, deren Wahrheit oder Falschheit sich an unserer Wahrnehmung eines Sachverhalts entscheidet.

Minderheiten oder meine Absicht, jemandem etwas Gutes zu tun. Die Pointe der epistemischen Praxis besteht darin, dass sich eine Behauptung, die dazu etwas beitragen will und entsprechend als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, sich nur auf solches Seiendes beziehen darf, für das entsprechende Bedingungen des Sichzeigens bestehen. Eine Behauptung, die mit Rücksicht auf ein Seiendes selbst entweder wahr oder falsch ist, kann nur auf etwas intentional gerichtet sein, dass sich unter bestimmten Bedingungen selbst zeigen kann. Die Referenz einer Behauptung muss *phänomenal ausweisbar* sein. Dies bedeutet *nicht*, dass das Sichzeigen eines Seienden die Wahrheitsbedingungen einer Behauptung restringiert. Doch die Bedingungen des Sichzeigens beschränken die Möglichkeit, die Wahrheitsbedingungen einer Behauptung im Rahmen der epistemischen Praxis abhängig vom Wirklichkeitsbezug der Aussage zu verstehen. Der Bedarf der epistemischen Praxis an Rechtfertigungsmöglichkeiten schränkt also den Bereich ein, über den wir etwas behaupten können – und es ist nur dieser Bereich, für den wir „wahr" als tatsachengetreu erklären können. Mit anderen Worten: das Sichzeigenkönnen des Bezugsgegenstands beschränkt die Erklärbarkeit oder Verständlichkeit eines bestimmten Sinns der Wahrheitsprädikate.

Dass sich wahrheitsfähige Behauptungen auf potentielle *Phänomene* beziehen müssen, darf nicht so aufgefasst werden, als setzten sie die Erfassbarkeit eines *bestimmten* Sachverhalts voraus. Dass *p* entweder wahr oder falsch ist, impliziert nicht, dass wir auf die eine oder andere Weise erkennen können, dass *p*. Wahrheitsfähige Behauptungen setzen jedoch die Erfassbarkeit ihres Gegenstands in einem Sachverhalt voraus, der für einen Wissensanspruch relevant ist. Um *p* rechtfertigen oder verwerfen zu können, müssen wir etwa einen Sachverhalt *q* erkennen können, der für den Wissensanspruch relevant ist, weil sich darin jenes Seiende, das in *p* intendiert wird, unter ganz bestimmten Bedingungen zeigt. Daraus ergibt sich, dass wir auf das Seiende selbst, welches die Behauptung thematisiert, *unter verschiedenen Weisen* intentional zugreifen können müssen.

Dies gilt *erstens* auf der ontischen Ebene der *Beschreibung*, d. h. das Seiende muss sich phänomenal immer auch mit anderen Eigenschaften, in anderen Relationen usf. erfassen lassen, als die Behauptung es darstellt. Der Bezugsgegenstand bewahrheitet nicht nur eine Behauptung, sondern eine ganzen Behauptungskaskade, die dadurch zusammenhängt, dass sie denselben Gegenstand thematisiert. Der Wahrmacher der Behauptung, dass das Bild schief hängt, besteht zwar in dem Sachverhalt, *dass das Bild schief hängt*, doch dieser ist ontisch fundiert in dem Ding, das sich so, aber eben auch noch in verschieden anderen Weisen, verhält. So bewahrheitet das Seiende selbst vielleicht auch noch die Behauptungen, dass das Bild meine Großmutter darstellt, dass es vor 1930 entstanden ist, dass es das Farbspektrum nur wenig ausschöpft, dass es in Holz gerahmt ist, dass es mich erfreut, wenn ich darauf blicke, usf. Es ist in jedem Fall ein und derselbe Gegenstand, der meine Aussagen bewährt. Für Heidegger bestätigt eine Tatsache

unsere Behauptung – aber eine solche Tatsache, die zugleich ein Seiendes selbst gibt, das noch weitere Sachverhalte, Relationen, Funktionen usf. verwirklichen kann. Die Bewährungssituation kennzeichnet, dass sich darin das Seiende selbst zeigt, das Worüber der Behauptung, aber nicht notwendig auch in Selbigkeit, d. h. so, wie es die Behauptung beschreibt. Die Bewährung ist also ergebnisoffen: Es könnte sich herausstellen, dass der implizite Wissensanspruch der Behauptung unbegründet bleiben muss, weil die mit ihr ausgedrückte Überzeugung *falsch* ist. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die spezifische Funktion des Behauptens charakterisieren.

Der Bezugsgegenstand der Behauptung muss *zweitens* sowohl *nur* als ein Seiendes durch den Behauptungsinhalt intendierbar sein, als *auch* phänomenal oder echt bzw. ursprünglich in einer Bewährungssituation greifbar werden. Der Bezugsgegenstand der wahrheitsfähigen Behauptung dient deshalb nicht nur dazu, einer Beschreibung zu entsprechen bzw. ihr nicht zu entsprechen. Diese Unabhängigkeit des Bezugsgegenstands findet ihre Grenzen an dem Umstand, dass sich am Phänomen stets ein *Wie*, eine beschreibbare Qualität, muss abheben lassen können: Das Seiende selbst muss bestimmbar sein. Es muss stets in einem Sachverhalt auftreten, der für die Bestätigung oder Widerlegung der ihn aufzeigenden Behauptung relevant ist. Doch was und wie das Seiende ist, hängt nicht davon ab, dass wir daran gelegentlich den Wissensanspruch von Behauptungen rechtfertigen oder widerlegen. Nur deshalb können wir es in Bewährungssituationen in Akten erfassen, die selbst vom Behaupten unabhängig sind, etwa in der Wahrnehmung, im Gebrauch usf. Das Seiende selbst ist ein Gegenstand von eigener Dignität, dieser ist zwar wesentlich auch, aber wesentlich nicht nur ein Referent der Behauptung und ihres epistemischen Anspruchs.[83]

Die Idee, dass der Referent der Behauptung seiner Natur und Beschaffenheit nach den intentionalen Kontext des Behauptens transzendiert, treibt Heidegger bereits in seiner Dissertation um. Am Beispiel des Wahrnehmungsurteils „der Einband ist gelb" (*LUP* 168ff.) diskutiert Heidegger die Vorstellung, es müsse sich in verschiedenen Instanzen desselben Urteils etwas „Beharrendes, Identisches" (*LUP* 168) finden. Zunächst lasse sich das „Identische, das nicht in den psychischen Verlauf und seinen beständigen Wechsel hineingehört", einfach als „das reale physische Buch und sein Einband" verstehen (*LUP* 168): das Seiende selbst als *Worüber* des Aufzeigens, wie Heidegger sich später ausdrücken wird. Was aber ist dieses Seiende, worauf beziehen wir uns in unseren Urteilen wirklich? Heidegger kommt ins Grübeln:

---

83 Einige Überlegungen Heideggers gehen so weit, dass das Seiende selbst nach seiner Natur und Beschaffenheit sogar von Bewährungsakten unabhängig ist: Es könne demnach zwar in der epistemischen Praxis zum Phänomen werden, aber es müsse auch stets in einem *nicht-epistemischen* Kontext, namentlich einer praktischen Verwendung, zugänglich sein; vgl. dazu die Diskussion zum Primat der Praxis unten S. 218ff.

> Sind aber nun das reale physische Buch und jenes in verschiedenen Urteilsbetätigungen aufgezeigte Identische selbst identisch? Kann ich „das Gelbsein des Einbandes" wirklich sehen oder mit der Hand betasten wie den gelben Einband? Der Buchbinder konnte wohl den gelben Einband um die geordneten Druckbogen schlagen, aber nie und nimmer das „*Gelbsein des Einbandes*". (*LUP* 169)

Zwar kann der Buchbinder tatsächlich nicht das „Gelbsein des Einbandes" um das Buch schlagen, wie der junge Heidegger provozierend formuliert, trotzdem ist es eben der von ihm verwendete gelbe Einband, über den wir etwas behaupten, wenn wir urteilen, er sei gelb. Unsere Redeabsicht ist beim Behaupten nicht auf den *Sachverhalt*, das Gelbsein des Einbandes gerichtet, der gleichwohl die Wahrheitsbedingung der Behauptung etabliert, sondern auf den *gelben Einband*: das Seiende selbst. Die propositionale Struktur, mit der wir dem Einband eine gelbe Farbe zusprechen, ist nicht das, worauf wir uns intentional beziehen, wenn wir von dem Einband etwas behaupten. Sie ist lediglich ein Mittel, um Wahrheitsbedingungen der Behauptung zu etablieren.[84] Der deskriptive Inhalt der Behauptung *allein* gibt den Gegenstand daher nicht unmittelbar, also echt oder ursprünglich.[85] In diesem Sinne ist die Behauptung für Heidegger auf die Sache selbst bezogen: nämlich auf das, was der Buchbinder verwendet, aber nicht in der Weise, in der er es verwendet.

Heideggers intentionale Analyse des assertorischen Gegenstandsbezugs verwirft ein Sprachmodell, bei dem der ideale Gehalt von Behauptungen auf gleichartig strukturierte Realitätssegmente referiert. Der Wirklichkeitsbezug darf für ihn nicht als Tatsachenabbildung verstanden werden: Worauf Behauptungen in der Welt bezogen sind, hat nicht primär die Form eines Sachverhalts, sondern ist ein Seiendes, das – seinem ontologischen Status nach – auch geeignet wäre, z. B. benutzt und verwendet zu werden. Wenn ich behaupte, der Ball sei rund, dann sage ich damit zwar, dass der Ball rund ist. Was ich jedoch aufzeige, ist nicht dieser Umstand, sondern eben jenen Ball, den der Mittelfeldspieler gerade zum Tor schießt. Es ist dieses Seiende, das sich selbst phänomenal im Ausweisungsvollzug zeigt. Das Phänomen der epistemischen Praxis ist ein Seiendes, das sich

---

84 Heidegger optiert damit nicht für eine nominalistische Ontologie. Zwar orientieren sich seine Beispiele stets an Einzeldingen und prädikativen Kennzeichnungen, doch *Seiendes* und *Phänomene* sind für Heidegger eben nicht nur mittelgroße materielle Objekte, sondern prinzipiell alles, worauf wir uns intentional beziehen können, auch Universalien usf. Allgemeine Behauptungen wie *Wale sind Säugetieren* beziehen sich ebenfalls auf Seiendes selbst: die Wale, die hier in der Form „… sind Säugetiere" gegeben werden. Vgl. dazu auch Stewart, *Intentionality* 104.

85 In *Sein und Zeit* versucht Heidegger, die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen des Aussagegegenstands – mal beschreibend vermittelt, mal unmittelbar etwa im Gebrauch – auf die begriffliche Differenz von Zuhandenem und Vorhandenem abzubilden. Damit tendiert seine Konzeption zu einem pragmatistischen Sinnkriterium, wonach nur solche Behauptungen überhaupt sinnvoll sind, die sich auf etwas beziehen, das sich uns im Handeln zeigt.

nicht nur über den deskriptiven Inhalt einer Beschreibung erschließt, sondern den verschiedenen Formen ursprünglicher, d. h. auf ein Phänomen gerichteter Akte zugänglich sein muss. Welche Akte dies sind, richtet sich nach der Natur des Seienden und dem, was wir von ihm behaupten. Neben der Wahrnehmung kommen dafür auch gewöhnliche Gegenstandsverwendungen in Frage, wie der Gebrauch des Balls im Spiel oder meine Benutzung des alten Fahrrads, um seine Fahrtüchtigkeit zu erweisen.[86] Indem die wahrheitsfähige Behauptung voraussetzt, dass sich ihr Referent in der Bewährung als Phänomen präsentieren kann, bezieht sie sich auf ein Seiendes, auf das wir uns in verschiedenen, irreduziblen Weisen intentional beziehen können.

Der Bezugsgegenstand einer Behauptung, den Heidegger im Sinn hat, ist intentional potenter als das reale Gegenstück eines idealen propositionalen Gehalts. Wir erfassen aufzeigend gewissermaßen mehr Wirklichkeit, als uns durch den deskriptiven Inhalt der Behauptung allein zugänglich wird. Denn wir sind behauptend auf ein Phänomen bezogen, das sich uns zwar zeigen können muss, aber nicht so, wie wir es in der Behauptung beschreiben – weder in der ihm zugeschriebenen Eigenschaft, noch überhaupt nur als etwas Beschriebenes. Wie auch immer der Modus der Bewährung ausgestaltet ist, als Wahrnehmung, Gebrauch oder was man sich sonst denken mag: Wir begegnen dabei dem Seienden *selbst*. Wenn die zu bewährende Behauptung wahr ist und nur dann, zeigt sich das Seiende selbst so, wie von ihm behauptet wurde: in *Selbigkeit* zum Ausgesagten. Gleich, ob eine Behauptung von Zuhandenen oder Vorhandenen handelt, ob sie Eigenschaften oder Funktionen zuschreibt, in jedem Fall beansprucht sie, dass es sich so mit dem Seienden verhält, wie sie sagt. Der Anspruchscharakter des Behauptens besteht gerade darin, dass er sich auf etwas bezieht, das den Anspruch auch verwirken kann. Dies erfordert einen vom Behauptungsakt unabhängigen Zugang zum Seienden, das sich darin selbst – nämlich nicht nur durch den Inhalt der Behauptung – präsentieren soll.

Welche Rolle spielt das Konzept der Bewährung für das geläufige Wahrheitsphänomen bzw. den gewöhnlichen Sinn der Wahrheitsprädikate? Die Bestätigung charakterisiert eine Situation, in der wir nicht nur glauben, sondern *wissen*, dass eine Behauptung wahr bzw. falsch ist. Der Sinn, in dem wir Aussagen üblicherweise wahr oder falsch nennen, impliziert jedoch nicht ohne weiteres, dass wir auch *wissen*, ob wir ein Wahrheitsprädikat zu Recht zuschreiben. Deshalb scheint Heideggers Konzept der Bewährung über das gewöhnliche Wahrheitsphänomen hinauszuführen. Tatsächlich liegt der Unterschied von Behaupten und Bestätigen für Heidegger aber nicht darin, dass sich etwa nur im Bewährungsfall ein Wahrheitsphänomen zeigen würde. Sein Szenario beginnt ausdrücklich damit, dass jemand etwas *Wahres* äußert, ohne über epistemische Rechtfertigungsgründe zu verfügen. Dass wir *erkennen*, dass die Wahrheitsrela-

86 Vgl. dazu besonders *L* 155–57.

tion tatsächlich besteht, die wir mit einer Behauptung beanspruchen können, wird für das *Bestehen* der Wahrheitsrelation also nicht gefordert. Zwar teilt der implizite Anspruch einer Behauptung eine Situation der Bewährung mit und legt sich damit auf ein Phänomen fest, durch dessen Zeigen sie sich als gerechtfertigt erweisen könnte. Aber in dieser Situation, z. B. dem Umstand, dass wir dieses oder jenes Phänomen wahrnehmen, wird nicht die *Wahrheitsbedingung* der Behauptung angegeben, sondern eher eine Bedingung dafür, dass sie sich überhaupt im fraglichen Sinne als entweder wahr oder falsch verstehen lässt. Die Bewährung einer Aussage gehört zu den *explanatorischen Bedingungen*, nicht aber zur *Bedeutung* des Wahrheitsbegriffs.

Heideggers eigener Ansatz verlangt nach einer phänomenologischen Fundierung oder Ausweisung des zu rekonstruierenden Wahrheitsbegriffs. Wenn Heidegger danach fragt, was in der Bewährungssituation „durch die Wahrnehmung ausgewiesen" (*SuZ* 218) wird, dann kann dies deshalb zweifach verstanden werden. Einerseits wird thematisiert, was die Wahrnehmung des Sprechers im Beispiel *für diesen Sprecher* aufzeigt, andererseits kann auch gemeint sein, was diese Wahrnehmung *für die phänomenologische Wahrheitsanalyse* zeigt. Je nach dem, aus welcher Perspektive man auf die Bewährungssituation blickt, werden deshalb unterschiedliche Dinge *ausgewiesen*: die Wahrheit oder Falschheit einer bestimmten Aussage oder der Umstand, dass Aussagen *überhaupt* im Hinblick auf eine von ihnen unabhängige Wirklichkeit *wahr oder falsch* sein können. Letzteres wurde – aus der Sicht der phänomenologischen Analyse – durch das Behaupten zwar unterstellt, aber eben nicht manifestiert. Denn der Behauptungsakt allein garantiert wesentlich nicht, dass sich mit ihm etwas *zeigt*, aufgrund dessen er entweder wahr oder falsch sein kann. Unsere Praxis der Wahrheitszuschreibungen im Fall von Behauptungen gewährleistet nicht, dass „wahr" und „falsch" nicht leere Prädikate sind. Erst die Situation der Bewährung erfüllt diese Zuschreibungen phänomenal und zugleich in einer Weise, bei der es nicht mehr darauf ankommt, mit *welchem* der beiden Prädikate wir die Behauptung zu Recht qualifizieren. Der geläufige Wahrheitsbegriff erfüllt sich *echt* durch die phänomenale Manifestation der alethischen Bivalenz von Aussagen, d. h. wenn sich der Umstand *zeigt*, dass sie *entweder* wahr *oder* falsch sind.[87]

Für die phänomenologische Fundierung des Wahrheitsbegriffs ist die Bewährungssituation unverzichtbar, weil sie belegt, dass die „Wahrheitsvoraussetzung" (*SuZ* 226) gegeben ist.[88] Damit ist die Präsupposition gemeint, dass Aussagen in einem bestimmten Kontext *entweder wahr oder falsch*, mithin definit wahrheitswertig sind: Ihnen kommt mit Rücksicht auf ihren Gegenstand ein bestimmter Wahrheitswert zu. Die methodische Rolle des Bewährens für Heideggers Analyse besteht dann darin, dass sie eine Situation spezifiziert, in der – gleich welcher Wahrheitswert einer Behauptung zukommt – in jedem Fall

87 Vgl. *AKJ* 42, *PGZ* 264, *SuZ* 303 u. *AdL* 158f.
88 Vgl. *L* 22, *KPM* 13 u. *UdK* 38.

die Wahrheitswertigkeit von Behauptungen manifest wird, da sich etwas *zeigt*, hinsichtlich dessen bestimmte Aussagen genau entweder *wahr* oder *falsch* sein müssen. Wenn sich ein rotes Auto zeigt, dann müssen Behauptungen, die dessen Farbe beschreiben, entweder wahr oder falsch sein. Eine Bewährungssituation spezifiziert die (epistemisch relevanten) Bedingungen des Sich-zeigens eines Seienden. Für die phänomenale Analyse bietet sie die Gewähr, dass unsere Rede von „wahr" und „falsch" nicht gegenstandslos ist, weil es tatsächlich etwas gibt, dass einige unserer Aussagen wahr oder falsch macht.

Dies impliziert *nicht*, dass eine Aussage genau dann wahr wäre, wenn sie sich bewährt. Doch für Heidegger ist ein Wahrheitsbegriff nur dann phänomenal erfüllbar (und damit adäquat rekonstruierbar), wenn Situationen angegeben werden können, in denen wir die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen im Sinne des Begriffs *festzustellen* vermögen. Wahrheit, wie ihn unsere alltägliche epistemische Praxis und unsere realistische Intuition voraussetzt, ist nur dann begrifflich fassbar, wenn *Methoden* verfügbar sind, um die Prädikate nicht nur zuzuschreiben, sondern die *Rechtmäßigkeit* dieser Zuschreibung zu *prüfen*. In der epistemischen Praxis werden diese Methoden durch die mitgeteilte Bewährungssituation spezifiziert. Erst mit der Praxis des Bestätigens (oder Verwerfens) erhalten wir eine *echte* Erfüllung des geläufigen, realistisch motivierten Korrespondenzbegriffs. Auch wenn die gesuchten Phänomene sich selbst nur zeigen können unter den Bedingungen einer Bestätigungssituation, so bedeutet das nicht, dass eine Behauptung weder wahr noch falsch genannt werden dürfte, wenn sich keine solche Situation einstellte. Es würde aber, jedenfalls nach Heideggers Maßstab, eine seriöse philosophische Begriffsbildung verhindert.

Die Bewährung spielt dabei in Heideggers Analyse eine doppelte Rolle. Sie spezifiziert *erstens* eine Situation, in der sich der Wissensanspruch einer Behauptung bestätigen oder verwirken kann. Diese Situation umfasst eine Klasse von Sachverhalten, in denen sich der Referent der Behauptung als Phänomen zeigt und damit Gründe für oder gegen die Behauptung etabliert. Der Referent der Behauptung muss daher mit dem potentiellen Phänomen einer Bewährungssituation identisch sein, d. h. auf den Referenten müssen sich die Bedingungen anwenden lassen, unter denen sich ein Seiendes selbst zeigt. Als Phänomen ist das Seiende selbst unabhängig davon, dass es in dieser oder jener Weise beschrieben wird und unabhängig davon, dass es überhaupt beschreibend intendiert wird – wir beziehen uns mit unseren Behauptungen auf Gegenstände, die uns stets auch unter ganz anderen Umständen und in ganz anderer Weise begegnen können. Die Bewährungssituation bestätigt oder verwirkt jedoch nicht nur eine Aussage, sondern erfüllt *zweitens* auch die Wahrheitsvoraussetzung selbst: d. h. die Annahme der epistemischen Praxis, dass es überhaupt etwas gibt, in Abhängigkeit von dem unsere Behauptungen entweder wahr oder falsch sind. Damit formuliert Heidegger keinen restriktiven Typ von Wahrheitsbedingungen für Behauptungen. Vielmehr versteht sich die Analyse der Bewährungssituation als

eine phänomenale Ausweisung unserer gewöhnlichen Verwendung der Wahrheitsprädikate: In der Bewährung *zeigt* sich die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage in einer Weise, die den Sinn von „wahr" als Tatsachentreue legitimiert.

Heidegger hat mit dem Aufzeigen der Behauptung und dem Ausweisen der Bewährung das phänomenale Feld eines gewöhnlichen Verständnisses von Wahrheit als Tatsachentreue abgesteckt. Im nächsten Schritt soll die Rekonstruktion der Aussagenwahrheit auf eine *ontologische* Ebene gehoben werden. Dazu versucht Heidegger, den ontologischen Sinn dieser gewöhnlichen Verwendung der Wahrheitsprädikate im Begriff des Entdeckens zu fassen. Bevor wir uns diesen spezifisch ontologischen Erklärungsbedingungen des traditionellen Wahrheitskonzepts zuwenden, soll die bereits angeklungene Frage nach dem systematischen Ort von Heideggers Ansatz eingehender erörtert werden: Wie realistisch kann Wahrheit als Phänomen einer epistemischen Praxis überhaupt verstanden werden?

Ein epistemischer Wahrheitsbegriff?

Um Heideggers Verfahren einordnen zu können, müssen wir uns der Theorieoptionen erinnern, die ihm aus dem Diskussionsstand seiner Zeit offen standen, und uns über diejenigen orientieren, die ihm von Interpreten heute zugeschrieben werden. Heidegger wird vielfach vorgeworfen, er strebe eine epistemische Wahrheitsdefinition an. Die philosophische Frontlinie, die dieser Begriff heute markiert, lässt sich durchaus mit der Problemstellung zu Heideggers Zeit vergleichen. Und gerade vor diesem Hintergrund zeichnete sich ab, dass Heidegger *keinen* epistemischen Wahrheitsbegriff im heutigen Sinne verfolgt, sondern danach strebt, die realistische Intuition mit den Mittel seiner Ontologie möglichst zu bewahren. Nachfolgend soll zunächst eine begriffliche Matrix entfaltet werden, innerhalb der sich Heideggers Ansatz als – nach heutigen Maßstäben – epistemisch diskutieren lässt. Es werden dann zwei Interpretationen erörtert, die Heidegger Varianten eines epistemischen Wahrheitskonzepts unterstellen: Gethmanns pragmatistische und Okrents verifikationistische Lektüre von *Sein und Zeit*. Beide Lesarten verfehlen Heideggers Absichten: Weder strebt Heidegger eine Definition von Aussagenwahrheit durch epistemische Kriterien noch eine Erklärung der Wahrheitsfähigkeit von Aussagen durch ihre Verifizierbarkeit an. Allerdings gerät Heidegger, wie abschließend gezeigt werden soll, mit seinem Ansatz in die Nähe eines in einem subtilen Sinne verifikationistischen Projekts, das Dummett beschreibt. Ähnlich wie Dummett meint auch Heidegger, dass ein philosophischer Wahrheitsbegriff Adäquatheitsbedingungen erfüllen muss, die sich auf eine alltägliche Verwendung von Wahrheitsprädikaten beziehen.

In Heideggers Umfeld wurden vor allem drei Theorievarianten diskutiert: psychologistische, immanente und transzendente Wahrheitsbegriffe. Psycholo-

gisten definieren Wahrheit als ein mentales Erlebnis, das unter bestimmten Konditionen auftritt, die durch empirische Gesetzmäßigkeiten bestimmbar sind. Diese Bedingungen sind in jedem Fall solche, die auch für die Rechtfertigung einer entsprechenden Auffassung ausreichen. So identifiziert der psychologistische Begriff die Wahrheit eines Urteils mit deren Erkenntnis: Beides tritt unter denselben Bedingungen auf. Als „transzendent" bezeichneten Heideggers Zeitgenossen solche Wahrheitsbegriffe, die im Sinne der Adäquationsformel mentale Wahrheitsträger auf nicht-mentale Sachverhalte abbilden, an denen sich die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen entscheidet. Die Wahrheit einer Aussage, zu der sich das epistemische Subjekt verhält, wird demnach durch externe Wahrheitsbedingungen determiniert, die unabhängig von seinen Fähigkeiten oder Leistungen bestehen können. Gerade diese Möglichkeit bestreiten die Vertreter eines immanenten Wahrheitsbegriffs. Sie halten den Wahrmacher für einen epistemisch bedingten Gegenstand, d. h. sie glauben, dass er sich nur unter Rekurs auf unsere epistemischen Fähigkeiten und Leistungen charakterisieren lässt. Vom epistemischen Subjekt aus gesehen verbleibt die Wahrheitsrelation damit stets im Rahmen seiner Erkenntnismöglichkeiten und wird in diesem Sinne „immanent" genannt.

Vergleichbare Frontlinien finden sich in der heutigen Debatte wieder, auch wenn die Banner andere Namen tragen. Es wird zwischen epistemischen bzw. antirealistischen und realistischen Wahrheitskonzeptionen unterschieden. Epistemisch sind alle Begriffe, für welche die Wahrheit einer Aussage wesentlich am Erbringen von Erkenntnisleistungen hängt: Was wahr ist, kann demnach auch von uns erkannt werden.[89] Dummett argumentiert, dass solche Konzeptionen ein dynamisches Wirklichkeitsverständnis implizieren, da bei unseren eingeschränkten epistemischen Kapazitäten nicht für jede Aussage ein Wahrheitswert jederzeit feststeht. Denn nur in dem Maße, in dem wir uns die Wirklichkeit auch tatsächlich aneignen, bestimmt sie über Wahrheit oder Falschheit unserer Aussagen. Solche Konzeptionen bezeichnet Dummett als „anti-realistisch".[90] Seine Position ist als Beitrag zur Bedeutungstheorie gedacht. Weil nicht jedem sinnvollen Satz Wahrheitsbedingungen zugeordnet sind, kann sich die Bedeutung von Aussagen auch nicht in ihren Wahrheitsbedingungen erschöpfen. Ihre Bedeutung wird vielmehr, so Dummett, durch Regeln ihrer korrekten Verwendung bestimmt. Mit dem klassischen Verifikationismus der 1930er Jahre teilt Dummett die Überzeugung, dass die Signifikanz von Aussagen nicht an ihren Wahrheitsbedingungen hängt, sondern an unserer Fähigkeit, die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen zu *erkennen* bzw. sie in bestimmten (epistemischen)

89 Vgl. dazu Putnams Definition des „metaphysical realism" als „*radically non-epistemic*", weil diesem zufolge „‚verified' (in any operational sense) does not imply ‚true', […] even in the ideal limit" (Putnam, *Realism* 125).

90 Vgl. schon Dummett, *Truth* 18 u. 23f.

Situationen angemessen zu verwenden. Dies impliziert nicht, dass eine Aussage etwa auch nur dann *wahr* ist, wenn wir darum wissen können.

Diesen weiteren Schritt gehen Pragmatisten, die im Unterschied zur verifikationistischen Bedeutungstheorie an der Definition des Wahrheitsbegriffs interessiert sind. So erklärt William James: „True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not" (James, *Pragmatism* 573).[91] Während ein Verifikationist lediglich behauptet, dass Aussagen überhaupt nur *entweder* wahr *oder* falsch sein können, wenn wir ihren Wahrheitswert erkennen können, interpretiert der Pragmatist auch den Unterschied von wahr und falsch selbst epistemisch. Wahr ist für ihn stets das, wofür wir die *richtigen* Gründe vorbringen können. Wenn unsere Meinung in geeigneter Weise abgesichert ist, dann kann sie durch die Wirklichkeit nicht mehr widerlegt werden – ein solches Auseinanderfallen von gerechtfertigtem Fürwahrhalten und tatsächlicher Wahrheit ergäbe für den Pragmatisten keinen Sinn. Das Argument der Pragmatisten ähnelt demjenigen der immanentistischen Theoretiker: Würden wir unserer realistischen Intuition eine solche Kluft zugestehen, verlöre der Wahrheitsbegriff seine Rolle in unserer epistemischen Praxis. Die *Zuschreibung* der Wahrheitsprädikate würde für unsere Praxis keinen Ausschlag geben.[92]

Verifikationismus und Pragmatismus restringieren in unterschiedlicher Weise die Wahrheitsprädikate durch epistemische Fähigkeiten und Leistungen. Wer dagegen an der Intuition festhält, dass die Wahrheitswerte unserer Aussagen durch eine Wirklichkeit festgelegt werden, die von diesen Aussagen bzw. dem Umstand, dass wir sie mit guten Gründen für wahr halten, unabhängig ist, vertritt nach heutigem Maßstab eine realistische Position. Die Unabhängigkeit von Wahrheitsträger und Wahrmacher wird dabei meist so verstanden, dass nie ausgeschlossen ist, dass wir uns hinsichtlich der Wahrheit einer Aussage täuschen – selbst dann, wenn wir sie optimal rechtfertigen können. Jede, auch die beste verfügbare Rechtfertigung kann sich damit stets als scheinbare Rechtfertigung herausstellen. In diesem starken Sinne impliziert der Realismus stets die Möglichkeit, dass alles, was wir für wahr halten, auch falsch sein könnte.[93]

---

91 Eine Annäherung von James' Wahrheitsbegriff an Heidegger unternimmt Wilshire, *James* 86f.

92 Robert Brandom hat darauf hingewiesen, dass der pragmatistische Ansatz vor allem darin neue Wege beschreitet, dass er nach der praktischen Bedeutung des Wahrheitsbegriffs fragt, eben nach seiner Rolle in unserer epistemischen Praxis, vgl. Brandom, *Making* 287f. und James, *Pragmatism* 573.

93 Die Diskussion um Realismus und Antirealismus hat die ältere Differenzierung von kohärentistischen Theorien und Korrespondenztheorien der Wahrheit in den Hintergrund gedrängt. Für Heideggers Zeitgenossen war eine kohärentistische Position ohnehin nur die Kehrseite einer antirealistischen Anfangsüberzeugung. Ein epistemischer Zuschnitt des Wahrmachers schien auch eine Revision der Adäquationsformel zu fordern – jedenfalls solange diese Epistemologisierung des Wahrmachers sich als Eingemeindung in das

Die dualistische Problematik, die das ausgehende 19. Jahrhundert vom Cartesianismus erbt, führt Heidegger zur Frage nach dem ontologischen Charakter einer von uns unabhängigen Wirklichkeit und ihrem Zusammenhang mit den Tatsachen, die unsere Aussagen bewahrheiten können. Ihn treibt die Frage, wie so etwas wie Sachverhalte im Sinne von Wahrheitsbedingungen mit einer von uns unabhängigen Wirklichkeit zusammenhängen. Die bloße Idee des Sachverhalts, dies kann Heidegger aus der Diskussion seiner Zeit lernen, gibt dazu nicht viel an die Hand, weil sich Sachverhalte stets nur in Abhängigkeit zum propositionalen Gehalt einer Behauptung individuieren lassen. Darüber verliert die vermeintlich kategoriale Scheidung von idealen Wahrheitsträgern und realen Sachverhalten an Aussagekraft und wird leicht zum Dogma. Der Schlüssel zu einer adäquaten Wahrheitstheorie liegt für Heidegger in einer ontologischen Beschreibung der Wahrheitsrelation und ihrer Relata, welche die Rolle von Wahrheitsbehauptungen und -zuschreibungen in der epistemischen Praxis mit unserer realistischen Intuition in einen explanatorischen Zusammenhang bringt.

Wir erhalten zwar keine ausgefeilte Theorie, aber doch Hinweise, wie nach Heideggers Ansicht eine adäquate Konzeption der Wahrheit von Aussagen ausgestaltet werden könnte. Die ontologische Analyse soll dabei leisten, was Heidegger an der Überlieferung und auch bei den zeitgenössischen Theorien vermisst: die explanatorische Verknüpfung von realistischer Intuition und epistemischer Praxis. Die besondere Dialektik dieses Ansatzes liegt darin, dass Heidegger begriffliche Verhältnisse nicht im luftleeren Raum erörtern, sondern sie auf Phänomene, unsere Institutionen des Behauptens und Bestätigens, abbilden will.[94]

Reich des Mentalen und der intentionalen Inhalte vollzog. Lässt man diese cartesianische Prämisse fallen, mag man auch eine kohärentistische Position im Geist des Realismus entwickeln (bei der wir uns darüber täuschen können, ob zwei Aussagen etc. kohärieren) oder eine Korrespondenztheorie, die – vielleicht in Anlehnung an Putnams internen Realismus – unsere realistische Intuition gleichwohl unterläuft. Für Heidegger, der den cartesianischen Dualismus von Mentalem und Nicht-Mentalem abzustreifen versuchte, dürfte sich die Realismusfrage nicht mit der Entscheidung zwischen Kohärenz oder Korrespondenz entschieden haben. Tatsächlich sucht er den Ausweg aus der festgefahrenen Opposition immanenter und transzendenter Theorieentwürfe in einer anderen Richtung. Der umstrittenen Frage, wie Wahrheit zu definieren, wie sie philosophisch zu begreifen sei, glaubt er durch eine bislang ausgebliebene ontologische Analyse unseres geläufigen Verständnisses allererst Boden unter den Füßen zu verschaffen.

94 Zum Begriff der Institution in diesem Zusammenhang vgl. Haugeland, *Person* 18. Ich möchte den Begriff „Institution" für alle regelgeleiteten, d. h. durch Andere sanktionierbaren Praktiken verwenden, die sich aus dem Absichtshorizont, aus „*einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert*" (*SuZ* 336), verstehen lassen. Der radikale Grundsatz „all constitution is institution" (Haugeland, *Person* 18), den Haugeland Heidegger zuschreibt, soll damit ausdrücklich nicht impliziert werden. Denn für Heidegger ist nicht jede Verfassung einer Entität von Daseinspraktiken abhängig; dies gilt überhaupt nur für die *Seinsweisen* von Seienden, und nur im Fall von Zuhandenem auch für das *Wesen* einer Sache, weil dies durch eine Handlungsfunktion des Gegenstands festgelegt wird.

Dadurch wird aus Heideggers Sicht den Defiziten bisheriger Wahrheitstheorien vorgebeugt, die Entitäten mit bestimmten ontologischen Qualitäten gewissermaßen frei postulierten, namentlich die ideale *Proposition* als Träger von Wahrheitswerten und die reale Tatsache als Wahrmacher. Phänomenologische Orientierung verlangt jedoch keine Naturalisierung. Keineswegs identifiziert Heidegger den Wahrheitsbegriff mit einem empirischen Phänomen wie der ratifizierten Zuschreibung des Prädikats „wahr". Im Gegenteil, es soll gerade darum gehen, die Irrelevanz epistemischer Leistungen – wie es unserer realistischen Intuition entspricht – für die Wahrheitsbeziehung zu rekonstruieren.

Heideggers Vorgehen lädt zu Missverständnissen ein. Nicht wenige Interpreten stellen die Ausführungen in *Sein und Zeit* als tendenziell antirealistische Wahrheitskonzeption dar. Heidegger wird – mal in wohlwollender, mal in kritischer Absicht – als Vertreter eines pragmatistischen oder verifikationistischen Wahrheitsbegriffs dargestellt.[95] Ausgehend von Heideggers methodischer Maxime, wonach die Rekonstruktion der Aussagenwahrheit „die Aufklärung der Seinsart des Erkennens selbst unumgänglich" (*SuZ* 217) mache, glaubt man, er ziele mit der Orientierung am phänomenalen Bestand unserer epistemischen Praxis auf eine restriktive Wahrheitsdefinition. Als solche versteht sich die Formel vom Wahrsein als Entdeckend-sein dann scheinbar von selbst als epistemische Wahrheitsdefinition. Doch Entdecken ist keine epistemische Kategorie und hat nichts mit Feststellen der Wahrheit zu tun.[96] Zunächst lohnt es, die genannten Missverständnisse aus dem Weg zu räumen. Wir müssen uns allerdings vor einem Schwarz-Weiß-Bild hüten: Die Kategorisierungen „epistemisch", „antirealistisch", „pragmatistisch" sind alles andere als eindeutig und lassen extreme wie moderate Varianten zu. Einige davon charakterisieren Heideggers Position durchaus treffend.

Die besondere Seinsweise von Vorhandenem besteht jedoch gerade darin, dass dessen Sein *nicht* institutionell bestimmt ist. Dabei ist Heidegger zwar der Ansicht, dass die *Seinsweise* der Zuhandenheit explanatorisch derjenigen der Vorhandenheit vorausgeht, d. h. wir verstehen Dinge zunächst, nämlich alltäglich, aus ihrer Funktionalität. Dies bedeutet aber nicht, dass sich das *Wesen* jeder Entität als Handlungsfunktion erschöpfend beschreiben ließe.

95 Vgl. zu den nachfolgend diskutierten Autoren den Ansatz von Lafont, oben S. 73, sowie Habermas, *Diskurs* 182f., Rorty, *Contingency* 32f., Holtug, *Concept* 14 u. 19. Viele dieser Interpretationen gehen auf Tugendhats Diktum zurück, Heidegger leugne in *Sein und Zeit* die „ontische Unabhängigkeit der jeweiligen Wahrheit vom faktischen Erkanntwerden" (Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 345), weil er „den Sinn der Wahrheit in das *faktische* Aufzeigen" (Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 344) lege, worunter Tugendhat nicht den Bezug auf den Referenten in einer Situation der Bewährung, sondern die Verifikation einer Aussage versteht. Tugendhats Position ist jedoch differenzierter als häufig rezipiert, vgl. z. B. Wrathall, *Correspondence* 72f. Seine eigentliche Kritik besteht dann darin, dass Heideggers Idee der Aussagenwahrheit ungeeignet ist, zwischen Handlungsgründen oder sogar ganzen Lebensentwürfen abzuwägen, vgl. dazu S. 137 und Greve, *Wahrheitskonzeption* 260.

96 Vgl. dazu S. 165ff.

Einige Interpreten lesen Heidegger so, als verfolge er eine pragmatistische *Definition* von Wahrheit bzw. Wahrheitsfähigkeit mittels epistemischer Begriffe wie „bewähren" oder „ausweisen", durch die sich alltägliche epistemische Situationen charakterisieren lassen.[97] So sympathisiert etwa Gethmann mit dem vermeintlich intendierten Übergang vom propositionalen zum „operationalen Wahrheitsmodell" (Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 156), das die Wahrheit einer Aussage als Handlungserfolg bestimme (Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 157). Heidegger verfolge einen „konsequenten Pragmatismus" (Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 157). Gethmann, der erkennt, dass Heidegger mit „zwei äquivoken Wahrheitsbegriffen" (Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 123) operiert, versteht das „ursprüngliche Wahrheitsphänomen" als Anwendungsbereich der Wahrheitsprädikate im Feld des Handelns. Eine Handlung ist Gethmanns Heidegger zufolge genau dann wahr, „wenn eine Absicht ihre Realisierung, eine Aufgabe ihre Lösung gefunden hat" (Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 156). Seinen operationalen Wahrheitsbegriff blendet Gethmann in den Bereich propositionaler Wahrheitsträger zurück. Die Wahrheit einer Aussage sei „der Schlußstein eines Verfahrens der Ausweisung, und dies ist der Fall, wenn die entsprechende Aussage in einen Handlungskontext paßt wie der Schlüssel zum Schloß" (Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 159). Eine Aussage sei also genau dann wahr, wenn sie sich auf operationale Wahrheit bezieht – damit wird sie zum Ergebnis einer „Ausweisung", worunter Gethmann effektiv Handlungserfolg versteht. So verabschiedet sich Gethmann vom alethischen Pluralismus und reduziert Wahrheit zur „Erfolgskategorie" (Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 157). Wahre Aussagen repräsentieren die operationale Wahrheit von Handlungen, sie wird damit zum Kriterium der Aussagenwahrheit. Gethmann stülpt den ursprünglichen über den propositionalen Wahrheitsbegriff, der dadurch bei ihm zum pragmatistischen Wahrheitskonzept verkümmert.[98]

Natürlich ist es richtig, dass Heidegger ankündigt, im ursprünglichen Wahrheitsphänomen würden zugleich Möglichkeitsbedingungen des geläufigen Phänomens der Aussagenwahrheit aufgefunden. Damit sind aber Bedingungen für das „Wahr- oder Falschseinkönnen" (*L* 129) von Aussagen gemeint. Aus dem ursprünglichen Phänomen ergibt sich deshalb kein Kriterium, das Wahrheit und Falschheit von Aussagen auseinander halten könnte. An ihm entscheidet sich lediglich die Wahrheits*fähigkeit* von Aussagen, mithin ihre Legitimation als Wahrheitsträger.[99] Außerdem analysiert Heidegger Aussagen zwar als Teil eines Handlungskontexts, den wir als epistemische Praxis identifiziert haben – doch nicht in der Weise, dass ihre Wahrheitsbedingungen im Erfolg *anderer* Handlungen zu suchen wären. Heideggers Punkt ist vielmehr, dass das Aussagen – auch theoretisches Aussagen über Vorhandenes – selbst ein bestimmter

97 Vgl. dazu auch Crowell, *Lask* 235.
98 Vgl. dazu auch die Kritik an Gethmann bei Greve, *Wahrheitskonzeption* 270.
99 Vgl. auch *NFL* 31, *EpF* 20 u. *AdL* 1f.

Typ von Handlung ist. Entsprechend müsste Gethmann für diesen Handlungstyp Erfolgskriterien anbieten.[100] Wir hatten festgestellt, dass Behauptungen im epistemischen Kontext dann erfolgreich sind, wenn sie ein Seiendes mitteilen, d. h. als Wissensanspruch hinsichtlich einer potentiellen Bewährung verstanden werden können. Nur unter dieser Voraussetzung zählen Behauptungen als assertorischer Beitrag zu einer epistemischen Praxis und nicht etwa nur Bitte, Frage, Scheinbehauptung usw. Zwar kennt Heidegger den Fall einer Bewährung durch Handlungserfolg, wie im Fall der Fahrtüchtigkeit meines alten Fahrrades. Doch diese *praktische Wahrheit* ist für Heidegger weder systematisch grundlegend noch auch nur im Zentrum seines Interesses.[101]

Heideggers phänomenale Fundierung darf nicht verwechselt werden mit einer epistemischen Einschränkung der Bedingungen, unter denen eine Aussage wahr ist. Auch die Bewährung fungiert bei ihm nicht als Kriterium dafür, dass eine Behauptung wahr ist, sondern als eine Anforderung an das philosophische Verständnis dessen, was wir meinen, wenn wir eine Aussage wahr *oder* falsch nennen. Es gibt demnach eine funktionierende alltägliche Praxis, in der wir Behauptungen aussprechen und sie überprüfen – sie steht nicht in Frage. Von der Philosophie erwartet Heidegger eine begriffliche Fassung dieser Praxis. Heideggers Problem ist also, wie wir auf der Basis unserer epistemischen Praxis einen Begriff von Realität entwickeln, der mit der gewöhnlichen realistischen Intuition kompatibel ist.[102]

Unter Heideggers Interpreten versucht vor allem Okrent, Heidegger im Kontext verifikationistischer Theorieansätze zu lesen. Die Begründungsstruktur in *Sein und Zeit* bezeichnet Okrent als „thoroughly verificationist" (Okrent, *Pragmatism* 5). Heidegger folge der Devise, dass „the meaning of any overt act, intention, or assertion is a function of the evidence that would count in favor of its truth or success" (Okrent, *Pragmatism* 5). Dieses Prinzip gelte auch für Aussagen, deren Bedeutung damit von Verifikationsbedingungen abhinge. Gegenüber pragmatistischen Auslegungen hat Okrents Lesart zwei Vorzüge: Sie kann Aussagen im Sinne Heideggers als linguistische Handlung fassen, da sie keine fragwürdige Beziehung zwischen Behauptungsakten und anderen praktischen Einstellungen postuliert. Außerdem beschreibt das verifikationistische Prinzip, wie bei den Vorbildern der 1930er Jahre, lediglich ein Sinn- und kein Wahrheitskriterium für Aussagen. Daher ermöglichen die Evidenzbedingungen von Aussagen auch nur die *Wahrheitsfähigkeit* von Aussagen.[103] Wenn wir davon ausgehen, dass eine Äußerung nur dann als Aussage verstanden werden kann,

100 So etwa der Ansatz von Okrent, *Pragmatism* 91f., 127f. u. Brandom, *Categories* 399 u. 401f.

101 Vgl. *L* 11f. u. *WdW* 177.

102 Vgl. Rouse, *Kuhn* 287.

103 Okrent schneidet seinen Heidegger auf das verifikationistische Programm der 1930er Jahre zu, vgl. dazu etwa Ayer, *Language* 44. Bei Ayer dient das verifikationistische Sinnprinzip als Kriterium, durch das sich metaphysische Sätze aus dem Diskurs entfernen

wenn sie entweder wahr oder falsch ist, gelangen wir mit Okrent zu der These, dass ihre Wahrheitsfähigkeit durch ihre Verifizierbarkeit bedingt ist.[104]

Okrent begründet seine Lesart mit Heideggers Diktum, es sei die „Vorhandenheitsbestimmung [...] der Vorzug der Aussage" (*SuZ* 158).[105] Dies versteht er als Charakterisierung der spezifischen *Rolle* von Behauptungen in unseren Praktiken. Sie dienten immer dazu, Vorhandenes zu beschreiben, das – qua seiner ontologischen Kategorie – von unseren Absichten, Einstellungen und Praktiken unabhängig sei. Deshalb seien bei Behauptungen letztlich die *Wahrheitsbedingungen* mit den Bedingungen ihrer korrekten *Äußerung* identisch.[106] Wenn die Sprecher nicht *erkennen* könnten, ob eine Aussage wahr bzw. falsch ist, dann könnten sie ihre Verwendung jedoch nicht sanktionieren (Okrent, *Pragmatism* 92f.). Eine Behauptung sei für Heidegger genau dann entweder wahr oder falsch, wenn die Sprecher die Möglichkeit haben, ihren Wahrheitswert festzustellen.[107] Okrent gebührt der Verdienst, die Sorgen, die man als Realist mit Heideggers Argumentation verbinden mag, klar benannt zu haben. Zwar versucht Heidegger nicht, Wahrheit pragmatistisch zu definieren, aber es scheint doch, als ob – wie bei Dummett – die Wahrheitsfähigkeit bzw. unser Begriff von Wahrheit überhaupt an epistemische Leistungen geknüpft wird.

Heidegger ist jedoch kein Verifikationist in Okrents Sinne, denn es geht ihm nicht darum, Wahrheitsbedingungen in Behauptbarkeitsbedingungen aufzulösen.[108] Zwar bestreitet Heidegger nicht, dass die Bedeutung von Äußerungen konventionell reguliert ist, dass es institutionalisierte Bedingungen dafür gibt, ob etwas und was mit einer Äußerung behauptet wird. Doch diese Korrektheitsbedingungen für Äußerungen lassen sich auch mit Heideggers begrifflichen Mitteln *unabhängig* von ihren Wahrheitsbedingungen beschreiben. Eine Behauptung ist unter Umständen auch dann *als Behauptung korrekt* verwendet, wenn die von ihr ausgedrückte Überzeugung falsch ist. Denn die Funktionalität einer Behauptung bestimmt sich mit Rekurs auf die epistemische Praxis, die zwar verlangt, dass die Sprecher ihre Beiträge für wahr halten, aber eben nicht, dass

---

lassen. Davon zu unterscheiden ist der neue Verifikationismus, den Dummett in die Diskussion gebracht hat. Auch ihm liegt nicht zunächst am Wahrheitsbegriff, sondern an Adäquatheitsbedingungen semantischer Theoriebildungen. Die Bedeutung einer Behauptung, so Dummett, werde besser durch ihre Verifikationsbedingungen statt durch ihre Wahrheitsbedingungen erklärt.

104 Okrent zufolge bekommt Heideggers Argumentation allerdings einen spezifisch pragmatistischen Dreh, wenn er die alltägliche Rolle des Wahrmachers – verstanden als durch einen singulären Terminus bezeichneter Gegenstand einer prädikativen Aussage – zur Bedingung für die Verifizierbarkeit einer Aussagen erkläre, vgl. Okrent, *Pragmatism* 100. Diese pragmatistische Tendenz habe sich nach *Sein und Zeit* sogar noch verstärkt.

105 Vgl. *L* 156f., *GdP* 309f. u. *AdL* 159f.

106 Vgl. Okrent, *Equipment* 202.

107 Auch Gethmann erkennt bei Heidegger keine Differenz zwischen Wahrheits- und Verifikationsbedingungen, vgl. Gethmann, *Philosophie* 260.

108 Vgl. Dummett, *Truth* 17f.

diese auch immer tatsächlich wahr sind – die Möglichkeit des Irrtums ist gerade die Pointe der epistemischen Praxis, die ihrem Werk Wert verleiht. Die Funktion des Behauptens liegt für Heidegger eben nicht darin, tatsächlich die *Wahrheit* zu sagen, sondern etwas mitzuteilen, d. h. etwas *Wahres oder Falsches* zu sagen. Die Sanktionen der Sprechergemeinschaft, die Regeln der epistemischen Praxis hinsichtlich des Behauptens, betreffen daher nicht Wahrheitsbedingungen, sondern lediglich Bedingungen der Wahrheits*fähigkeit*. Die Funktion von Aussagen mag von den Institutionen einer Sprechergemeinschaft abhängen, doch ihre Wahrheit oder Falschheit kann davon unberührt bleiben, weil die spezifische Rolle des Behauptens zwar die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen, nicht aber einen bestimmten Wahrheitswert impliziert.[109]

Tatsächlich findet sich eine Tendenz zum Verifikationismus bei Heidegger nicht, wie Okrent glaubt, im Konzept sprachlicher Bedeutung, sondern im *methodischen Problem* der Adäquatheitskriterien des Wahrheitsbegriffs. Okrents Problem muss reformuliert werden: Wie sehr ist die Formierung eines realistisch inspirierten Wahrheitskonzepts daran gebunden, dass wir wenigstens in einigen Fällen die Wahrheit unserer Äußerungen erkennen? Unsere Schwierigkeit besteht nicht darin, dass Heidegger vermeintlich die Wahrheit oder die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen daran knüpfen würde, dass wir ihre Wahrheit bzw. Falschheit bestätigen können. Die Frage ist vielmehr, ob Heidegger behauptet, dass wir nur dann *sinnvoll* von wahren oder falschen Aussagen *sprechen können*, wenn wir die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen überhaupt bestätigen können. Dies würde eine Position generalisieren, die Dummett durch die These charakterisiert: „unless we have a means which would in principle decide the truth value of a given statement, we do not have for it a *notion* of truth and falsity" (Dummett, *Truth* 24; Hervorh. von mir, Ch. M.). Gesetzt, wir verfügten nicht über Techniken und Institutionen der alethischen Evaluation irgendwelcher Aussagen, könnten wir trotzdem einen Begriff von Wahrheit besitzen, der unserer realistischen Intuition gerecht wird?

Dummett entwickelt diese Frage aus einem Problemansatz, der viele Motive Heideggers aufnimmt. Wie Heidegger beginnt er in *The Source of the Concept of Truth* mit der Beobachtung, Wahrheit sei „an intuitive notion with which we operate in natural language" (Dummett, *Source* 198). Philosophie müsse explizieren, welcher Art der Begriff von Wahrheit ist, der unsere alltäglichen Sprechhandlungen leitet. Dummett interessiert, wie weit die ontologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen reichen, die wir damit verbinden. Den größten Teil unserer Sprachpraxis bewältigen wir nach seiner Ansicht mit einem

109 Zudem behandelt Heidegger auch nicht jede wahrheitsfähige Aussage als eine Vorhandenheitsbestimmung, vgl. *L* 157 u. *SuZ* 158. Diese ist zwar ein „Vorzug" (*SuZ* 158) des theoretischen Aussagesatzes, aber weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für jede Art von Behauptungen, zumal in einer alltäglichen epistemischen Praxis.

„coarser concept of justifiability" (Dummett, *Source* 195), d. h. einem Verständnis der Bedingungen, unter denen wir berechtigt sind, eine Äußerung zu tätigen. Doch lasse sich nicht unsere gesamte Sprachpraxis im Sinne berechtigter und unberechtigter Äußerungen rekonstruieren: Wir könnten die Rede von *wahr* und *falsch* nicht völlig aufgeben. In bestimmten Fällen, so Dummett, wollten wir sagen, dass die fraglichen Leistungen des Sprechers nicht garantierten, dass es sich so verhält, wie er behauptet. Dies führe zu einer „extension of the conditions for justifying an existential assertion" (Dummett, *Source* 199) – dann nämlich, wenn uns daran liegt, die Berechtigung einer Existenzbehauptung gerade unabhängig von den kognitiven Fähigkeiten des Sprechers zu beschreiben, weil dieser sich irren könne. Dies entspricht den Rahmenbedingungen von Heideggers epistemischer Praxis. Ontologisch impliziert eine solche Wahrheitszuschreibung einen entsprechend potenten Wahrmacher: Wahre Existenzialsätze würden wahr genannt „in virtue of an objectively existing reality" (Dummett, *Source* 199). Die Unverzichtbarkeit des Wahrheitsbegriffs in solchen Fällen wird für Dummett zum eigentlichen philosophischen Explanandum (vgl. Dummett, *Source* 195).

Für Heidegger gibt es keinen Wahrheitsbegriff ohne echte Manifestation des Wahrheitsphänomens in der Bewährung, die erst dafür sorgt, dass wir einem von unserer Zugangsweise unabhängigen Seienden begegnen, das dem Wahrmacher unserer realistischen Intuition entspricht. Damit wäre Heidegger ein subtiler Verifikationist, dessen Position Dummett beschreibt. Doch Vorsicht, die Manifestationsklausel betrifft nur die *philosophische Explikation* des Wahrheitsbegriffs, sie soll sicher stellen, dass die *Philosophie* nicht mit leeren oder formalen Begriffen operiert. Unberührt bleibt davon unsere alltägliche epistemische Praxis. Man könnte argumentieren, dass Dummetts Verifikationist sich zwar an unsere gewöhnlichen Behauptungsakte anlehnt, aber letztlich doch ein Projekt betreibt, das unser Alltagsverständnis revidiert. Auch Dummett geht ja davon aus, dass wir – etwa im Fall von Existenzbehauptungen – die Berechtigungsbedingungen prinzipiell weiter fassen wollen, als unsere kognitiven Möglichkeiten reichen, d. h. wir beanspruchen die Wahrheit unserer Behauptung auch für den Fall, dass wir oder jemand anderes *nicht* in der Lage ist, ihre Wahrheit zu überprüfen. Wir haben gesehen, dass Behauptungen auch verwendet werden, um Überzeugungen auszudrücken, die weder zur Erkenntnis werden können noch werden sollen. Heideggers Projekt besteht jedoch nicht darin, den Raum solcher unbeweisbaren Überzeugungen einzuschränken und sie zu devianten Fällen zu erklären. Das Phänomen, von dem er ausgeht, ist daher auch nicht das der gerechtfertigten oder berechtigten Äußerung, sondern eben das der *wahren* Behauptung.

Heidegger und Dummetts Verifikationist treffen sich beim Phänomen der Bewährung, aber sie kommen aus verschiedenen und gehen in verschiedene Richtungen. Heidegger sucht in unseren Techniken der Bewährung ein realis-

tisch inspiriertes Phänomen der Wahrheit, während der Verifikationist hinter unserer alltäglichen Verwendung der Wahrheitsprädikate epistemische Techniken sucht. Aus diesem Grund ist Heidegger methodisch nicht auf unsere epistemische Praxis festgelegt – für ihn mag es gleichsam *kontingent* sein, dass Wahrheit sich in der Bewährung von Aussagen zeigt. Das täte seinem Projekt keinen Abbruch. Ließe sich eine beliebige andere Institution aufweisen, in deren Rahmen sich Seiendes unmittelbar selbst zeigen könnte, könnte Heidegger dies als phänomenale Basis seiner begrifflichen Rekonstruktion akzeptieren. Für ihn ist bei der Bewährung von Aussagen auch nicht entscheidend, dass wir unsere kognitiven Fähigkeiten zum Einsatz bringen und auf diese Weise die Möglichkeiten der Begegnung mit dem Wahrmacher restringieren – ausschlaggebend ist der Gedanke, dass sich darin die Wahrheitsrelation manifestiert. Am Bewähren ist, so könnte man es ausdrücken, weniger das Erkennen eines Sachverhalts von Interesse als vielmehr, dass durch solche Situationen die „Wahrheitsvoraussetzung" (*SuZ* 226) nachweislich erfüllt ist. Wie Dummett erklärt Heidegger die phänomenale Erfülltheit zum Prüfstein für eine seriöse philosophische Begriffsbildung – eine funktionierende Verwendungspraxis der Wahrheitsprädikate im überlieferten, epistemisch inspirierten Sinn wird dabei als philosophische Erklärungsaufgabe vorausgesetzt.

Heidegger etabliert damit Kriterien für die *Adäquatheit* eines Wahrheitskonzepts, das sich phänomenal ausweisen und ontologisch transparent darstellen lassen muss. Um dem ersten Kriterium zu genügen, analysiert Heidegger Alltagstechniken und Institutionen, die wir als epistemische Praxis bezeichnet haben, und zeigt auf, wie sich Wahrheit in Behauptung und Bestätigung phänomenal zeigt. Dabei wird der Begriff der Wahrheit nach Heideggers Ansicht erst dann erfüllt, wenn sich das Phänomen der Wahrheit auch in der Bestätigung oder Verwerfung einer Behauptung zeigt. Die Begriffsformation ist bei Heidegger daran gebunden, dass sich wenigstens eine Behauptung einmal als wahr oder falsch erwiesen hat. Würden wir Wahrheit stets nur behauptend beanspruchen, könnten wir keinen phänomenal adäquaten Begriff von ihr bilden. Damit sind aber keineswegs Bedeutungselemente des Wahrheitsbegriffs vorweg genommen. Es soll keine *Definition* von Aussagenwahrheit erreicht werden, sondern nur die *phänomenale Basis* einer ontologischen Interpretation der Wahrheitsrelation. Diese wird danach fragen, worin die ontologischen Präsuppositionen wahrheitsfähiger Aussagen liegen, worauf uns also die alethische Bivalenz einer Aussage hinsichtlich der involvierten Seienden und Seinsweisen festlegt.

Fassen wir zusammen: Heidegger sucht nicht nach einer alternativen Definition unseres geläufigen Begriffs von Wahrheit. Stattdessen beabsichtigt er eine phänomenal adäquate und ontologisch durchsichtige Rekonstruktion des traditionellen Wahrheitsbegriffs. Zunächst sichert er ein phänomenales Fundament in den Institutionen der epistemischen Praxis: Behaupten und Bestätigen. Im Behaupten beanspruchen wir die Wahrheit für die Überzeugung, welche wir in

der Behauptung zum Ausdruck bringen. Die Standards der epistemischen Praxis verpflichten uns dazu, unsere Behauptung gegebenenfalls epistemisch zu rechtfertigen. Stellen wir die Wahrheit einer Aussage fest, dann verfügen wir über Gründe, um sie als Erkenntnis zu rechtfertigen. Für Heidegger ist bei einer solchen Bewährung entscheidend, dass sich uns das Seiende selbst zeigt – wir sind hier in einer Situation, in der wir uns darauf auch dann beziehen können, wenn die Aussage es falsch beschreibt. In der Bewährungssituation zeigt sich die Übereinstimmungsrelation, die im Behaupten stets nur unterstellt wird. Deshalb ist die Bewährung für Heideggers Vorgehen unverzichtbar. In ihr erfüllt sich der geläufige Wahrheitsbegriff phänomenal. Das bedeutet aber nicht, dass er sich darin erschöpft.

Ontologische Präsuppositionen

Entdecken und apophantische Referenz

Die bisherige Analyse ergab zwei Bedingungen, unter denen wir uns auf Phänomene der epistemischen Praxis beziehen. Es muss *erstens* den Bezugsgegenstand der Behauptung als potentielles Phänomen einer Bewährung *geben*. Es gibt keine Situation, die wir etwa als zwingenden Grund dafür anführen könnten, dass wir *wüssten*, die Einhörner im Göttinger Stadtwald hätten weißes Fell. Sie können sich nicht selbst zeigen.[1] *Zweitens* darf der Referent nie durch die Situation, in der er phänomenal begegnet, oder durch den Inhalt einer bestimmten Behauptung *allein* spezifiziert werden. Er tritt wesentlich als etwas auf, das uns auch unter anderen Umständen begegnen und worauf die gegenwärtige Beschreibung auch nicht zutreffen könnte. Dies sind, so zeigte die Erörterung des Seienden selbst als Gegenstand von Behauptung und Bewährung, für Heidegger die Bedingungen, unter denen in der epistemischen Praxis etwas aufgezeigt bzw. ausgewiesen werden kann. Es sind damit auch die Voraussetzungen für unseren gewöhnlichen Gebrauch der Wahrheitsprädikate – solange dieser die phänomenale Basis für einen spezifischen Wahrheitsbegriff abgeben soll.

In einem weiteren Analyseschritt wird Heidegger diese Bedingungen *ontologisch* interpretieren. So erscheinen der apophantische Bezug als *Entdeckend-sein* eines Seienden und die Ausweisung als dessen *Entdeckt-sein*. Hier findet Heidegger das angekündigte „ursprüngliche" Wahrheitsphänomen (vgl. *SuZ* 219), welches er auch „*Wahrsein*" (*SuZ* 218) der Aussage nennt. Aussagen sind entweder wahr oder falsch genau dann, wenn sie sich in ihrem Bezugsgegenstand auf ein Seiendes beziehen, das sich als Phänomen in der Bewährung zeigen kann und zwar so oder auch nicht so, wie es beschrieben wurde. Das Wahr*sein* einer Aussage besteht für Heidegger darin, dass sie sich in genau dieser Weise, also unter den Bedingungen der epistemischen Praxis, auf ihren Referenten bezieht. Dann und nur dann ist sie mit Rücksicht auf den Sachverhalt, in welchem sich der Referent als Phänomen der Bewährung zeigen würde, entweder wahr oder falsch. Im Begriff des Entdeckens will Heidegger diese Voraussetzungen *ontologisch* fassen, d. h. hinsichtlich des *Seins* und der *Seinsweise* des Bezugsgegenstands der Behauptung.

Heidegger löst sich mit der ontologischen Betrachtung vom engeren Rahmen des Behauptens und Bewährens. Denn unter dem *Sein* eines Seienden ver-

1 Eine solche Bedingung kann freilich liberal ausgestaltet werden. Insbesondere ist Heidegger nicht der Ansicht, dass sich Seiendes in der epistemischen Praxis nur der Sinneswahrnehmung oder Anschauung zeigt. Sie kann ebenso durch praktische Verwendung einer Sache geleistet werden.

steht er kontextabhängige Voraussetzungen von Intentionalität, also Voraussetzungen jedes absichtsvollen Verhaltens einer Person *zu* Seienden. Die apophantische Referenz auf das potentielle Phänomen einer Bewährungssituation stellt für ihn nur einen Spezialfall dieses Seins zu Seiendem dar, der die intentionalen Voraussetzungen modifiziert. Damit stößt Heidegger in die „Seinsweise des Erkennens" (*SuZ* 217). Für Heidegger gründet die Fokussierung auf Seiendes, das unter ganz bestimmten Bedingungen begegnet und intendiert wird, im Absichtshorizont einer bestimmten Akteursrolle, für die das Seiende in dieser bestimmten Weise *relevant* ist. Durch die Interessen von Akteuren gewinnt Seiendes erst einen bestimmten „Sinn" (*SuZ* 151), nämlich für das absichtsvolle Handeln eines Akteurs. In diesem Absichtshorizont wird das Seiende daher nicht nur mit bestimmten Bedingungen entdeckt, sondern laut Heidegger auch *erschlossen* hinsichtlich des *Typs* von Voraussetzungen, unter denen wir uns darauf beziehen können. Dies führt zu den existenzialen Fundamenten unserer gewöhnlichen Verwendung der Wahrheitsprädikate, nämlich jenen Voraussetzungen, die das ontologische Selbstverständnis der intentionalen Akteure betreffen. Hier sieht Heidegger das „*ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht" (*SuZ* 220f.) – und zugleich einen neuen, originären Anwendungsbereich von „wahr" und „falsch", dem wir uns im nächsten Kapitel zuwenden werden.

Zunächst soll Heideggers Konzept des Entdeckens von dem Missverständnis einer quasi kognitiven Aktivität befreit werden. Tatsächlich können wir das Entdeckend-sein wahrheitsfähiger Akte in der epistemischen Praxis eher als Voraussetzen eines seinsmäßig bestimmten Bezugsgegenstands interpretieren. Entdeckt wird das Seiende hinsichtlich der Bedingungen, unter denen es sich in einem intentionalen Kontext als etwas von einer bestimmten Art zeigen kann. Mit dem „hermeneutischen Als" (*SuZ* 158) generalisiert Heidegger das Konzept der ontologischen Voraussetzung zum Merkmal nicht nur epistemischer, sondern überhaupt aller intentionalen Akte. Die Idee der präsupponierten *Unterscheidbarkeit* des Seienden von den Umständen, in denen es sich zeigt, führt Heidegger zu der These, dass intentionale Akte implizit zwischen den wesentlichen und den kontingenten Eigenschaften eines Seienden unterscheiden. Heidegger argumentiert, dass zugleich mit dem Wesen auch *die Art und Weise* vorausgesetzt wird, in der wir das Seiende bestimmen. Diese *Seinsweise* eines Seienden, von Heidegger oft nur als *Sein* bezeichnet, wird „erschlossen" (*GdP* 102). Die *Verfügbarkeit*, welche intentionale Akte für ihren Gegenstand beanspruchen, spezifiziert ontologisch dessen Relevanz für eine Klasse von Akteuren. Derart verfügbares Seiendes nennt Heidegger „innerweltlich" (*GdP* 296), weil es mit Bezug auf den Absichtshorizont, die „Welt" (vgl. *SuZ* 144) eines Typs von Akteuren, eine bestimmte Bedeutung gewinnt. In der epistemischen Praxis wird diese Voraussetzung zur Forderung der phänomenalen Gegebenheit des Bezugsgegenstands in der Bewährung modifiziert. Mit der *Innerweltlichkeit* des Seienden wird zu-

gleich auch dessen Zugehörigkeit zu einem intentionalen Kontext überhaupt *erschlossen*, und damit der Umstand, *dass* es für einen Akteur relevant ist.

Die Weise, in der wir uns in der epistemischen Praxis auf Seiendes beziehen, stellt für Heidegger also nur einen speziellen Fall des intentionalen Gegenstandsbezugs dar, weil die ontologischen Präsuppositionen der epistemischen Praxis als Modifikation einer allgemeinen intentionalen Voraussetzungsstruktur verstanden werden können. Seiendes wird stets als für jemanden verfügbar und seinem Wesen nach unterscheidbar präsupponiert; die phänomenale Gegebenheit und deskriptive Bestimmbarkeit des Referenten einer Behauptung ist nur *eine* Form, in welcher diese „Als-Struktur" (*SuZ* 158) des intentionalen Zugriffs auftreten kann.[2] Damit sind die ontologischen Fundamente des geläufigen Wahrheitsbegriffs nach Heideggers Verständnis aufgeklärt: „Wahr" und „falsch" verstehen wir in einem Sinn, der ein intentionales Verhältnis zum apophantischen Referenten als Phänomen der Bewährung in Anspruch nimmt. Dieses Verhältnis präsupponiert den Referenten hinsichtlich eines bestimmten Wesens und als phänomenal so gegeben, dass er sich in einer Situation der Bewährung selbst zeigen kann. Abschließen soll dieses Kapitel mit der Frage, welche Bedeutung Heideggers These vom Vorrang des praktischen vor dem theoretischen und assertorischen Entdeckens für unsere Rekonstruktion der ontologischen Fundamente des traditionellen Wahrheitsverständnisses haben kann. Heideggers These soll als Ablehnung einer Konzeption des *puren* Vorhandenen verstanden werden. Darunter fällt eine Position, welche die spezifischen ontologischen Voraussetzungen des gewöhnlichen Gebrauchs der Wahrheitsprädikate als *Voraussetzungslosigkeit* der Begegnung mit den Gegenständen von Aufzeigung und Ausweisung missversteht.

Im nun folgenden Abschnitt soll zuerst jene Passage genauer betrachtet werden, in der Heidegger die Definition des *Wahrseins als Entdeckend-sein* einführt. Dabei gilt es die mehrstufige Bedingungshierarchie zu explizieren, die Heidegger von den Phänomenen des Behauptens und Bewährens in der epistemischen Praxis zur Idee des Selbstzeigens und schließlich zum Entdeckt-sein führt. Es ist wichtig zu sehen, dass Entdecken keineswegs auf einen kognitiven Akt anspielt; vielmehr sieht Heidegger darin nur eine Bedingung dafür, dass Seiendes in einem spezifischen Kontext als intentionaler Gegenstand begegnen kann. Entdeckend-sein kann daher als *ontologische Präsupposition* intentionaler Akte, namentlich das spezifische Voraussetzen eines Phänomens in der epistemischen Praxis verstanden werden.

2 Keineswegs meint die Struktur des hermeneutischen Als nur die Form einer *Handlung* etwa im Unterschied zur logischen Form der Aussage, vgl. dagegen Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 157.

Wahrsein als Entdeckend-sein

Aufweisend beziehen wir uns auf Seiendes selbst, d. h. auf etwas, das uns unter verschiedenen Beschreibungen, in verschiedenen Sachverhalten als Phänomen begegnen kann, wenn eine darauf bezogene Einstellung als entweder wahr oder falsch ausgewiesen wird. Leere Behauptungen, deren referierende Ausdrücke phänomenal unerfüllt sind, und tautologische Behauptungen, deren Referenten nicht von ihrer Beschreibung abgehoben werden können, verdienen in Heideggers Augen nicht die Zuschreibung von Wahrheitswerten. Deshalb setzt die Verwendung der Wahrheitsprädikate in der epistemischen Praxis voraus, dass deren intentionale Gegenstände nicht irgendwelche Seiende sind, sondern solche, die sich unter geeigneten Bedingungen selbst zeigen. Der Referent wahrheitsfähiger Behauptungen muss in der Bewährung zum Phänomen werden können. Soweit gelangt Heideggers phänomenale Beschreibung der epistemischen Praxis (vgl. *SuZ* 217f.). Diese ist jedoch, wie wir bereits gesehen haben, durchsetzt von *ontologischen* Überlegungen (vgl. dazu S. 103ff.), die den phänomenalen Befund hinsichtlich des Seins des Bezugsgegenstands zu charakterisieren suchen. Im Einklang mit seiner Fundierungsstrategie stellt Heidegger die ontologische Charakterisierung als *ursprüngliches Wahrheitsphänomen* dar. Wir lesen darin die explanatorischen Bedingungen der epistemischen Praxis, sofern sie das Sein der involvierten Seienden betreffen.

Für den systematischen Ort des Entdeckens muss zweierlei im Blick behalten werden: Heidegger lässt *erstens* keinen Zweifel daran, dass die Variationen des Entdeckens *nicht* mit Bewähren, Behaupten und auch *nicht* mit Ausweisen und Aufzeigen identifiziert werden dürfen.[3] Zwar spricht Heidegger davon, dass die Akte des Behauptens und Bewährens Seiendes entdecken, aber dieses Entdecken *besteht* nicht darin, etwas zu behaupten oder auszuweisen. *Zweitens* assoziiert Heidegger das Entdecken klar mit einer ontologischen Betrachtungsweise. Dies signalisieren vor allem die gelegentlich sogar emphatisch kursivierten Ausdrücke im Wortfeld „sein". So erschließt sich dann Heideggers These, er habe mit dem Entdeckend-sein das ursprüngliche Wahrheitsphänomen bzw. die Fundamente des traditionellen Wahrheitsverständnisses gefunden. Betrachten wir noch einmal Heideggers Argumentation in § 44:

> Die Bewährung vollzieht sich auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden. Das ist nur so möglich, daß das aussagende und das bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein *entdeckendes Sein zum* realen Seienden selbst ist. (*SuZ* 218)

In der Bewährung einer Behauptung manifestiert sich ihr Gegenstand so oder nicht so, wie er behauptend beschrieben wurde. Dies erfordert, dass sich überhaupt ein Seiendes zeigt, wenn auch nicht zwingend in Selbigkeit zum Aus-

3 Vgl. nachfolgend auch *AdL* 280f.

gesagten, d. h. nicht unbedingt so, dass sein Erscheinen die Aussage als wahr bestätigt.[4] In diesem Sinne ist das „Sichzeigen des Seienden" die Basis der Bewährungssituation. Nur wenn sich überhaupt ein Seiendes zeigt, kann es sich auch in Selbigkeit zeigen. Diese Bedingung ist nicht so trivial, wie sie klingt, weil Heidegger das Sichzeigen, so sahen wir bislang, nicht einfach als Bestehen eines Sachverhalts, sondern als phänomenale Manifestation des Referenten versteht. Deshalb zeigt sich dasselbe Seiende bei der Verifikation und bei der Falsifikation einer Aussage. Für das Sichzeigen eines Seienden formuliert Heidegger eine weitere Bedingung. Es sei überhaupt nur möglich, wenn der intentionale Bezug darauf sich im „ontologischen Sinne" als „entdeckendes Sein zum [...] Seienden selbst" qualifiziert. Dies muss sowohl für den apophantischen Bezug des Aussagens wie für eine „bewährende" Wahrnehmung gelten, da beide intentional auf dasselbe Seiende bezogen sind. Die epistemische Praxis setzt die *Möglichkeit* voraus, dass sich der Referent der Behauptung in der Bewährung als Phänomen *selbst zeigt*. Und dieses Selbstzeigenkönnen des Referenten bedingt, dass die darauf gerichteten Akte sich „entdeckend" zu ihm verhalten. Die Akte der epistemischen Praxis müssen ihrem Sein nach entdeckend sein, damit sich ihnen überhaupt etwas als Phänomen zeigen kann.

Wir haben es also mit einer mehrstufigen Bedingungshierarchie zu tun: Bewährung ist nur möglich durch das Selbstzeigen des Seienden, wobei es keine Rolle spielt, ob es sich so zeigt, wie behauptet wird. Dieses unqualifizierte Selbstzeigen wiederum ist nur möglich, weil Behaupten und Bewähren aus ontologischer Perspektive ein Entdeckend-sein zu Seiendem darstellen.[5] Die analytische Stufenfolge kehrt in Heideggers oft missverstandenem Schluss wieder:

> Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie „läßt sehen" (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als entdeckend-sein. (*SuZ* 218)

Hier laufen ontologische und ontische Betrachtung zusammen. Auf der ontischen Ebene ergibt sich aus der Definition das bekannte Wahrheitskriterium, wonach eine Aussage genau dann *wahr* genannt wird, wenn sie sich auf das Seiende „an ihm selbst" bezieht, was bereits als *selbst in Selbigkeit* dechiffriert wurde. Ontologisch gesehen wird aus dem Aufzeigen jedoch ein *Entdecken*, und aus dem Wahrheitsprädikat das seinsmäßig aufgeladene *ist wahr*.[6] Die beiden folgenden Sätze formulieren je eine dieser beiden Analyseebenen. Wahre Aussagen referieren, ein wenig unsauber formuliert, auf das „Seiende in seiner Entdecktheit", worunter wir hier besser ein „Seiendes *im Wie* seiner Entdecktheit"

4 Vgl. Wrathall, *Essence* 243.

5 Aufzeigung/Ausweisung und Entdecken verstehen sich mithin als ontische bzw. ontologische Beschreibung der Bedingungen der epistemischen Praxis, vgl. dagegen aber Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 155f.

6 Vgl. *L* 210.

verstehen, weil es für die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage gerade darauf ankommt, ob die Beschreibung des Referenten durch den Sachverhalt, in dem er sich zeigt, gedeckt wird.[7] *Ontologisch* aber will die Wahrheit der Aussage, an die der dritte Satz nur noch parenthetisch erinnert, als „Wahrsein" verstanden werden.[8] Sie *ist wahr* genau dann, wenn sie *entdeckend ist*.[9]

Dass genau hier das qualifizierende Merkmal „in Selbigkeit" oder „an ihm selbst" entfällt, wie Tugendhat kritisch bemerkt,[10] ist nur konsequent: schließlich bezeichnet das Sichzeigen nur eine notwendige, aber keineswegs hinreichende *Bedingung* für das Sichzeigen *in Selbigkeit*.[11] Behauptungen sind *entweder* wahr *oder* falsch nur dann, wenn sie sich apophantisch auf Seiendes beziehen, und dies wiederum setzt voraus, dass der ontologische Charakter der ἀπόφανσις als „entdeckend-sein" bzw. der des Referenten als „entdeckt-sein" beschrieben werden kann.[12] Das „Wahrsein" der Behauptung gibt also mit dem „Entdeckend-sein" lediglich eine Möglichkeitsbedingung für die „Wahrheit" einer Aussage im Sinne der Definition im ersten Satz des obigen Zitats an.[13] Deshalb muss eine Aussage, soll sie entweder wahr oder falsch sein, in jedem

---

7 Eine parallele Überlegung findet sich bei Armstrong, *World* 117.

8 Es ist wichtig, die merkwürdige Formulierung „Wahrsein (Wahrheit)" nicht als Liste synonymer Ausdrücke misszuverstehen. Angesichts der Bedeutung, die Heidegger dem Wortfeld „sein" beimisst, wäre dies auch ganz abwegig. Heidegger fügt die Klammer hinzu, um an das Phänomen zu erinnern, dessen Möglichkeitsbedingung in diesem Satz eine ontologische Charakterisierung erfährt. Die ganze Passage wird durch die Überblendung von ontischer und ontologischer Analyse kompliziert. Den Signalworten „ist" und „sein" kommt daher nur noch größere Bedeutung zu. Auch wenn Heideggers Vorgehen für den Leser unglücklich wirkt, ist es doch nicht unangemessen, da – aus Heideggers Sicht – „Wahrheit" und „Wahrsein" *dasselbe* Phänomen erfassen, einmal aus ontischer, einmal aus ontologischer Perspektive. Zwar beschreibt Wahrsein eigentlich den ontologischen Charakter der Referenz bzw. der Wahrheits*fähigkeit* von Behauptungen. Wenn „Wahrheit" jedoch, und darin besteht ja eine Pointe von Heideggers Ansatz, vor allem auch als Wirklichkeitsbezug interessiert, dann verliert diese Unschärfe an Relevanz.

9 Vgl. *SuZ* 33.

10 Vgl. Tugendhat, *Idee* 436, Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 239 und im Anschluss daran Habermas, *Diskurs* 183.

11 Vgl. dagegen Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 119, 121, 126 u. Lafont, *Sprache* 176–78, die beide gegen Tugendhat argumentieren, Heidegger habe das „an ihm selbst" in dieser Passage unausdrücklich mitsagen wollen. Unsere Interpretation überwindet dagegen diese Debatte über etwaige Subtexte, indem sie erklärt, *warum* Heidegger die Qualifikation „an ihm selbst" beim Übergang zur ontologischen Beschreibung fallen lassen muss. Denn im Wahrsein wird die Apophansis als Möglichkeitsbedingung wahrheitsfähiger Aussagen ontologisch charakterisiert, eine Unterscheidung wahrer und falscher Aussagen ist dabei nicht mehr relevant.

12 Vgl. *GdP* 306, 309 u. *AdL* 160.

13 Vgl. ähnlich Römpp, *Truth* 432, Olafson, *Being* 49 u. Wrathall, *Essence* 251. Auch Graeser, *Re-Interpretation* 201 erkennt die Differenz von Wahrsein und Wahrheit, doch geht seine Kritik in die Irre, weil sie nur auf Wahrheit, nicht aber auf Wahrsein abzielt, vgl. Graeser, *Re-Interpretation* 208f.

Fall wahr-sein; und daher kommt auch *falschen* Aussagen *Wahrsein* zu, aber eben nicht *Wahrheit*.[14] Dass wir Seiendes entdecken, ermöglicht also den aufzeigenden und aufweisenden Bezug auf dieses Seiende im Kontext der epistemischen Praxis und damit auch unsere gewöhnliche Verwendung der Wahrheitsprädikate für darauf bezogene Behauptungen. Behauptungen sind nur deshalb entweder wahr oder falsch, weil sie ihrem *Sein* nach entdeckend sind.

Gelegentlich schreibt Heidegger in einem Atemzug davon, Seiendes werde „aufgezeigt, entdeckt" (*SuZ* 218), so als wäre mit beiden Begriffen dasselbe gemeint – tatsächlich sind zwei Seiten desselben Phänomens gemeint: Ontisch, auf der Ebene der *vulgären* epistemischen Praxis handelt es sich um den spezifischen, referentiellen Wirklichkeitsbezug des Behauptens, ontologisch wird dieser Bezug zum Entdecken, d. h. einer bestimmten Gegebenheitsannahme, die Heidegger mit seinen Konzepten von Phänomenalität und Kontextualität erläutert. So versteht sich auch Heideggers These, dass „das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, *daß* es das Seiende, zu dem es ist, *entdeckt*" (*SuZ* 218), nicht als Reihung gleichwertiger Bedingungen, sondern als Bedingungshierarchie: Das Behaupten erfordert die Referenz auf ein Phänomen der epistemischen Praxis (das Aufzeigen), und dies wiederum das ontologische Entdeckend-sein.[15] Durch diese Schichtung von ontischen und ontologischen Bedingungen eines gewöhnlichen Wahrheitsphänomens, also der üblichen Verwendung von „wahr" und „falsch" in einem epistemischen Kontext, meint Heidegger im Wahrsein als Entdeckend-sein das „ursprüngliche Phänomen der Wahrheit" erreicht zu haben (vgl. *SuZ* 219). Damit werden, so zeigt sich jetzt, die seinsmäßigen Bedingungen dafür bezeichnet, dass Behauptungen mit Rücksicht auf ein Phänomen der epistemischen Praxis entweder wahr oder falsch sind.

Aufzeigen und *Bewähren* meinen also nicht dasselbe wie *Entdecken*. Der Referent bzw. das Phänomen können nur deshalb aufgezeigt oder ausgewiesen werden, weil wir uns entdeckend darauf beziehen. Das Entdeckend-sein bestimmter intentionaler Akte ist die Bedingung für die Aufzeigbarkeit oder Ausweisbarkeit eines Seienden, also dafür, dass es als Referent oder Phänomen einer epistemischen Praxis dienen kann. Heidegger sieht darin eine Differenzierung von phänomenaler Beschreibung und ontologischen Möglichkeitsbedingungen. Er betont, dass es sich beim Entdecken um ein Sein zu Seienden handele und bezeichnet es als Wahrsein einer Behauptung. Darunter verstehen wir den Umstand, dass eine Behauptung mit Rücksicht auf ein potentielles Phänomen der Bewährung entweder wahr oder falsch genannt wird. Diesen Umstand beschreibt Heidegger ontologisch als Entdeckend-sein, d. h. die Wahrheitsfähigkeit einer Behauptung wird als ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden charakterisiert.

14 Vgl. *L* 129, 187 u. 194f.
15 Vgl. *L* 154f. u. *GdP* 312.

Dieses erklärt erst unseren spezifischen Gebrauch der Wahrheitsprädikate in der epistemischen Praxis.

Heideggers Begriff des Entdeckens

Heideggers Begriff des Entdeckens spielt auf unseren gewöhnlichen Wortgebrauch an, unterscheidet sich aber doch wesentlich davon. Üblicherweise verstehen wir unter „Entdecken" eine Handlung, bei der jemand etwas zuerst auffindet oder herausfindet. Meistens verbinden wir damit *erstens*, dass er dabei etwas vorfindet, das es bereits zuvor gab, und *zweitens*, dass er dabei eine gewisse kognitive Leistung erbringt. Im ersten Sinne unterscheiden wir das Entdecken vom Erfinden. Die amerikanischen Kontinente konnten auf diese Weise ebenso entdeckt werden wie die Röntgenstrahlung – das Rad aber musste erfunden werden, weil es vor der ersten Konstruktion nichts gab, was unter den Begriff „Rad" hätte fallen können. „Amerika" hingegen hätte auch schon vor seiner Entdeckung einen amerikanischen Kontinent bezeichnen können; seine Entdecker wussten davon freilich nichts und mochten natürlich auch kein Wort für etwas haben, das sie nicht kannten. Entdecken bedeutet soviel wie: die Sicht freigeben auf etwas, das zwar existiert, aber zuvor verborgen oder durch etwas anderes verdeckt war.[16] Genau in diesem Sinne schreibt auch Heidegger, entdecken vollziehe sich als „Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen" (*SuZ* 129), wenn wir Seiendes „aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes […] sehen lassen" (*SuZ* 33).[17]

Zu unserem gewöhnlichen Verständnis von Entdecken gehört außerdem eine bewusste kognitive Leistung. Dabei hat man dann vielleicht Kolumbus vor Augen, der planvoll zu Werke ging, Monate auf See zubrachte, nur um endlich anzulanden und den neu gesichteten Boden für die spanische Krone einzu-

16 Dieser Wortsinn lässt sich etymologisch belegen. So wurde davon gesprochen, „jemandem etwas zu entdecken", ihm also etwas mitzuteilen, was er nicht weiß. Noch älter ist die konkrete Rede davon, etwa den Tisch oder den Kopf zu entdecken, soll heißen: zu entblößen oder freizugeben, was hinter oder unter etwas (einem Hut, dem Geschirr) verborgen war; vgl. Kluge, *Wörterbuch* 222, Art. *entdecken*. Dass Seiendes auch unentdeckt bleiben kann, erschließt sich etwa aus einer Passage in den *Grundproblemen*: „Die Entdecktheit […] enthüllt gerade das Seiende als das, was es vordem schon war, unangesehen seiner Entdecktheit und Nichtentdecktheit" (*GdP* 314f., vgl. auch *SuZ* 183). Seiendes kann also auch „nicht-entdeckt" sein, und die Pointe des Entdeckens besteht darin, dass es für die Charakterisierung des Seienden keine Rolle spielt. Es gehört zu unserem Verständnis von Entitäten, dass sie hätten unentdeckt oder verdeckt bleiben können. Dass Heidegger, der von der „*Kraft der elementarsten Worte*" (*SuZ* 220) schwärmt und diese oft etymologisch betrachtet (z. B. *SuZ* 219), sich auch von früheren Gebrauchsformen des Ausdrucks hat inspirieren lassen, liegt nahe.

17 Vgl. *AhS* 32, *PS* 16, *L* 6f., *AdL* 281 u. *UdK* 38 sowie Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 129f.

fordern. Entdecken scheint daran gebunden, in irgendeinem Sinne eine Fahne in das Entdeckte zu stoßen, etwas aktiv zu besetzen. Deshalb verführt Heideggers Diktum, „*Wahrsein (Wahrheit)* einer Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*“ (*SuZ* 218), zur Idee, damit würde gesagt, die Wahrheit einer Aussage bestehe darin, sie als wahr zu *erkennen*. Freilich führt das Entdecker-Bild schon den gewöhnlichen Sprachgebrauch in die Irre. Dies zeigt sich, wenn man bedenkt, dass Kolumbus, als er seinen Fuß auf Hispaniola setzte, nicht glaubte, etwas zu entdecken. Tatsächlich meinte er, auf dem Seeweg zu einem längst bekannten Land – nämlich Indien – vorgedrungen zu sein. Bekanntlich hat er seinen Irrtum nie korrigiert und wurde trotzdem zum archetypischen Entdecker. Offenbar kann die Leistung eines Entdeckers nicht nur darin bestehen, zu einem wahren Urteil über das Entdeckte bzw. einem entsprechenden kognitiven Zustand zu gelangen.

Tatsächlich knüpft auch Heidegger das Entdecken keineswegs an kognitive Leistungen. Nicht jede entdeckende Intention ist epistemisch relevant. Dies lässt sich *erstens* daran ersehen, dass für Heidegger auch *falsche* Behauptungen, die sich gerade nicht bewähren würden, entdeckend sind. Auch wer sich täuscht, entdeckt dabei Seiendes.[18] Die Bewährung von wahren Aussagen kann deshalb nicht darin bestehen, dass der Sprecher etwas entdecken würde, was einer falschen Aussage verborgen wäre. *Zweitens* lässt Heidegger keinen Zweifel daran, dass auch intentionale Akte *jenseits* des epistemischen Kontexts *entdeckendsein* können.[19] So diskutiert Heidegger den Fall, in welchem die „Umsicht entdeckt“ (*SuZ* 148, vgl. 148f.). Als „Umsicht“ bezeichnet Heidegger die Weise, in der wir durch alltägliche Verwendung und Berücksichtigung auf Seiendes zugreifen. Das Seiende, das uns derart im Alltagsgebrauch begegnet, „ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. […] der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis“ (*SuZ* 84). Mit anderen Worten: Gerade so, wie das Seiende selbst durch Behauptung und Bewährung in einem bestimmten Sachverhalt entdeckt wird, so kann es durch die Umsicht auch mit einer bestimmten Bewandtnis oder Funktion entdeckt werden. Dabei wird ein Alltagsding „weder überhaupt theoretisch erfaßt, noch ist es selbst für die Umsicht zunächst umsichtig thematisch“ (*SuZ* 69). Die Umsicht entdeckt das Seiende auch und gerade dann, wenn der Entdecker vom entdeckten Seienden keine Notiz nimmt.

Drittens impliziert die Entdecktheit eines Seienden für Heidegger nicht einmal, dass es sich tatsächlich *zeigt*, sondern nur, dass es sich überhaupt zeigen

18 So erläutert Heidegger in der *Logik*-Vorlesung von 1925: „Zum Getäuschtwerden gehört überhaupt ein Zugang zum Seienden, d. h. die Tendenz es zu erfassen, und die Meinung, es selbst zu treffen und zu haben; um getäuscht zu werden, muß ich überhaupt in der Haltung des Entdeckens leben. Das Worüber muß ich notwendig in gewisser Weise schon haben, um bezüglich seiner zu fehlen“ (*L* 183). Vgl. auch *L* 141, 183, *SuZ* 233.

19 Vgl. *PS* 24, *PGZ* 265f., 359f. u. *SuZ* 85, 157, 359.

kann.[20] Deshalb können wir uns auch täuschen, wenn wir etwas entdecken. Dass ein Seiendes entdeckt ist, muss nicht heißen, dass es uns auch in einem kognitiven oder gar epistemischen Sinne präsent ist. Dafür, dass Seiendes entdeckt ist, ohne sich zu zeigen, verwendet Heidegger in seiner ersten Marburger Vorlesung den Begriff der „Entgänglichkeit" (*EpF* 36) des Seienden. Anders als in genuinen Fällen von Täuschung, in denen wir glauben, etwas zu sehen, was nicht da ist, gelte für entgangene Seiende, dass wir sie zwar nicht sehen, aber „sie da sind in einem ganz eigentümlichen Charakter des Nichtdaseins" (*EpF* 36). Beispielhaft erwähnt Heidegger die Beeinträchtigung unserer Sicht durch „Nebel" (*EpF* 36). Dinge, die durch Nebel verborgen werden, können von uns nicht wahrgenommen werden, obwohl sie keineswegs „verschwinden" (*EpF* 37). Heidegger behauptet, dass durch die „Entgänglichkeit" die „*Möglichkeit der Täuschung*" bestehe (*EpF* 37). Steht etwa auf einem bewaldeten Hügelstück neben einer Reihe von Ulmen auch eine Esche, dann kann sie mir entgehen, auch wenn ich alle Bäume bestens erkenne, weil ich von Botanik nichts verstehe und sie nicht von den anderen unterscheiden kann. Im Entgehen konstruiert Heidegger das Gegenteil einer Bewährungssituation: Das Seiende ist entdeckt, aber es *zeigt* sich nicht *selbst*.[21]

Nicht jedes entdeckte Seiende muss sich also auch *zeigen*, es kann uns auch entgehen – sei es durch ungünstige Wahrnehmungsbedingungen oder mangelnde Aufmerksamkeit.[22] Daraus folgt, dass die Entdecktheit eines Seienden nicht dessen Sichzeigen impliziert. Nicht jedes Mal, wenn wir Seiendes entdecken, gewinnen wir dadurch eine wahre Meinung über dieses Seiende. Denn dass Seiendes entdeckt ist, bedeutet eben nicht, dass es sich uns auch in einer Situation der Bewährung zeigt, aus der wir Gründe für oder gegen eine Überzeugung ziehen könnten. Aus diesem Grund dürfen wir das Entdeckt-sein eines Seienden nicht mit der Bewährung einer Aussage identifizieren. Letzteres beschreibt unsere epis-

20 Vgl. Olafson, *Being* 51. Frederick Olafson spricht hier von einer erforderlichen „Zugänglichkeit" des Seienden, meint damit aber primär Sachverhalte.

21 Am Beispiel meines klapprigen Fahrrades hatten wir gesehen, dass Heidegger nicht darauf festgelegt ist, dass wir Aussagen nur mittels Sinneswahrnehmung bewähren können – vielmehr erlaubt sein Modell etwa auch die Bewährung durch Gebrauch. Auch in dieser Weise kann sich das Seiende selbst zeigen, was aber noch nicht impliziert, dass wir daraus auch eine epistemische Rechtfertigung ziehen können. Damit das möglich ist, müssen wir das sich zeigende Seiende in irgendeiner Weise *erfahren*. In der Regel ist dies durch den Gebrauch einer Sache gerade gewährleistet: Darin unterscheidet sich das praktische Erfassen eines Seienden vom passiv wahrnehmenden Erfassen.

22 Die mangelnde Aufmerksamkeit bei der *Verwendung* einer Sache führt nicht unbedingt dazu, dass sie uns entgeht. Denn im Gebrauch einer Sache *in ihrer Funktion* zeigt diese sich gerade *selbst* bzw. als das, was sie ist, vgl. *SuZ* 69. Im Gebrauch würden uns die Dinge entgehen, die wir – ohne es zu merken – *entgegen* ihrer Funktion gebrauchen. Da wir ihnen aber durch diesen Gebrauch wieder eine Funktion zuweisen und sie als etwas entdecken, würde es uns auch dann nicht entgehen können. Mit anderen Worten: Zeug kann uns, solange wir es erfolgreich verwenden, phänomenal nicht *entgehen*.

temisch relevante Erfahrung oder Feststellung der Wahrheit oder Falschheit einer Behauptung – etwas, das keineswegs impliziert wird, wenn sich ein Seiendes zeigt. Diese Überlegungen motivieren meine These, dass Entdecken nicht einfach als kognitive oder epistemische Kategorie verstanden werden darf.[23] Weil aber jedes Erfassen einer Sache voraussetzt, dass sie sich zeigt, kann Entdecken für Heidegger keinen kognitiven Akt erfordern. Wie so häufig bei Heidegger, darf man nicht die umgangssprachlichen Konnotationen eines Begriffs für bare Münze nehmen: mit dem terminologischen Gebrauch in *Sein und Zeit* haben sie auch hier wenig zu tun.

Entdecken kommt keineswegs trivial jedem Sein zu Seienden zu, denn Heidegger unterscheidet zwischen Entdecken und Verdecken. Während sich entgangenes Seiendes, sofern bestimmte Bedingungen erfüllt sind, tatsächlich zeigt, *kann* sich unentdecktes Seiendes gar nicht erst zeigen. Wenn Seiendes nicht entdeckt ist, kann es keine Situation geben, in der wir eine darauf gerichtete Behauptung bewähren können. Entdecktheit ist daher keine triviale Eigenschaft: nicht jedes Seiende ist entdeckt, und deshalb ist auch nicht jeder intentionale Akt entdeckend. Das Aussagen etwa könne, so Heidegger, „entdeckend oder verdeckend" (*L* 141) sein. Heidegger differenziert sogar – etwas widersprüchlich – zwischen „zufälligen Verdeckungen" und „solchen, die in der Bestandsart des Entdeckten gründen" (*SuZ* 36). Überhaupt nutzt Heidegger den Begriff des Verdeckens häufig, besonders dann, wenn er Versäumnisse der philosophischen Tradition beklagt (vgl. z. B. *SuZ* 129f., 256f., 293). Er spricht sogar davon, dass dem Dasein eine „eigene Verdeckungstendenz" (*SuZ* 311) innewohne, die es in der phänomenologischen Analyse zu überwinden gelte. Und nicht zuletzt versteht er den Ausdruck ἀλήθεια, den er als „Wahrsein" übersetzt, auch als Einsicht der Griechen darin, dass „das Unverdecktsein der Welt erst *errungen* werden muß, daß es etwas ist, was zunächst und zumeist nicht verfügbar ist" (*PS* 16).[24] Dass bestimmte Akte überhaupt entdecken, ist keineswegs selbstverständlich.

Entdecktes Seiendes zeichnet sich für Heidegger nicht dadurch aus, dass es sich zeigt und wir es erfassen, sondern dadurch, dass es sich selbst zeigen *kann*

23 Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass Seiendes entdeckt sein kann, ohne dass es überhaupt Akteure gibt, die sich intentional dazu verhalten – im Gegenteil, Heidegger argumentiert, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, dass Seiendes immer nur in einem durch das Selbstverständnis eines Akteurs organisierten Kontext entdeckt werden kann, weil nur im Hinblick auf bestimmte intentionale Bezugsweisen die Bedingungen des Sichselbstzeigens fixiert sind. Mir kommt es nur darauf an, dass diese Bedingungen nicht *epistemisch* zu füllen sind: Die Manifestationsmöglichkeiten eines Seienden gründen zwar in unseren Praktiken und Verhaltensweisen, nicht aber in unseren kognitiven Fähigkeiten und Leistungen.

24 Vgl. auch *PS* 602f. u. *SuZ* 35, 219.

– das Entdeckend-sein eröffnet die *Möglichkeit* des Selbstzeigens.[25] Im epistemischen Kontext besteht Entdecken in der Voraussetzung eines Seienden selbst, sei es durch die Behauptung, die nur so wahrheitsfähig wird, oder durch die Bewährung, die nur so zu einer Situation wird, in der sich die Wahrheit einer Behauptung entscheiden kann. Wenn Seiendes sich selbst zeigt, wird es in Heideggers Augen zum *Phänomen*. Entdecktheit differenziert damit zwischen Seiendem, das sich phänomenal manifestieren kann und Seiendem, von dem dies nicht gilt. Es sind deshalb auch nicht Phänomene, die entdeckt werden, sondern *Seiendes* wird daraufhin entdeckt, dass es sich selbst zeigen kann. Entdecken charakterisiert nicht Phänomene hinsichtlich der Bedingungen, unter denen sie sich zeigen, sondern Seiendes hinsichtlich der Bedingungen, unter denen es sich als Phänomen zeigen kann. Die epistemische Praxis setzt den Bezug auf Phänomene voraus, deren Entdecktheit sie als Seiendes auszeichnet, dass sich qua Entdecktheit überhaupt erst selbst zeigen *kann*. Entdeckt sind die potentiellen Phänomene der epistemischen Praxis also gerade auch dann, wenn sie sich nicht in Bewährungssituationen zeigen. Dass sie entdeckt sind, gibt ihnen überhaupt erst die Möglichkeit, sich in der Bewährung zu zeigen. Dass Entdeckend-sein der epistemischen Praxis besteht also darin, bestimmtes Seiendes als etwas auszuzeichnen, das unter gewissen Bedingungen als Phänomen manifest wird. In diesem Sinne ist das Entdeckend-sein auch die Bedingung dafür, dass Aussagen mit Rücksicht auf potentielle Phänomene der Bewährung entweder wahr oder falsch sind.

Entdecken als ontologische Präsupposition

Ein Begriff, der gewöhnlich mit Strawson verbunden wird, kann dabei helfen, Heideggers Idee des Entdeckens besser zu verstehen: der Begriff der *Präsupposition*. Strawson entwickelt ihn in seiner Auseinandersetzung mit Russells Theorie der Kennzeichnungen. Darin werden Sätze derart formalisiert, dass die Erfülltheit des referierenden Ausdrucks selbst zum Teil der Wahrheitsbedingung des ganzen Satzes wird (vgl. Russell, *Denoting* 46ff.). Wenn der referierende Ausdruck eines Satzes nichts bezeichnet, ist der Satz für Russell *falsch*. Dagegen widerspricht Strawson, dass ein Satz nicht schon deshalb falsch sei, weil sein referierender Ausdruck leer ist (vgl. Strawson, *Referring* 330). Vielmehr setzen wir die Gegebenheit des Referenten voraus, wenn wir den Satz überhaupt als etwas verstehen, das *wahr oder falsch* sein kann. Diese Voraussetzung oder *Präsupposition* ist Teil der Regeln für die Verwendung des Ausdrucks (vgl. Strawson, *Referring* 326). In Kenntnis dieser Regeln können wir den Satz auch dann verstehen, wenn sein referierender Ausdruck leer ist und deshalb für den Satz „the ques-

25 In diesem Sinne auch Wrathall, *Essence* 251, Lafont, *Sprache* 185, 187f. u. Crowell, *Lask* 231.

tion whether it's true or false simply doesn't arise" (Strawson, *Referring* 330). Wenn wir einen Satz als etwas betrachten oder äußern, das entweder wahr oder falsch ist, dann setzen wir dafür voraus, d. h. wir *präsupponieren*, dass es den Gegenstand gibt, auf welchen sich der referierende Ausdruck des Satzes bezieht.

Heideggers Begriff des Entdeckend-seins lässt sich in vergleichbarer Weise als implizite Voraussetzung für die Wahrheitsfähigkeit einer Behauptung in der epistemischen Praxis auffassen. Natürlich finden die Gemeinsamkeiten ihre Grenzen, aber sie rechtfertigen die Übersetzung von Heideggers idiosynkratischem Ausdruck in Strawsons philosophisch geläufigeres Konzept.[26] Das Entdeckend-sein ist den Behauptungen auch bei Heidegger implizit, ohne logisch impliziert zu werden. Es *ermöglicht* das Selbstzeigen eines Seienden und erklärt damit die Wahrheitsfähigkeit darauf gerichteter assertorischer Akte. Dies bedeutet, dass Entdecktheit nicht einfach als Vorkommen, sondern als Verfügbarkeit für eine „ausgezeichnete Begegnisart" (*SuZ* 31) begriffen werden muss. Zudem kennt Heidegger verschiedene Weisen, in der wir einem Seienden als Phänomen begegnen können, was ihn dazu bringt, die verschiedenen Begegnisarten als Modi einer allgemeinen Voraussetzungsstruktur von Intentionalität zu verstehen. Eine solche Konzeption geht über Strawson hinaus.[27]

Auf den impliziten Voraussetzungscharakter des Entdeckens weisen verschiedene Äußerungen Heideggers hin. So bezeichnet er in der *Logik*-Vorlesung von 1925 die „Entdeckung von etwas" als „das vorgängige Meinen und Haben des Worüber" (*L* 187) und nennt es das „vorgängige Begegnenlassen und Schon-haben von etwas" (*L* 209). Vorgängig scheint hier zu heißen: mit jedem Meinen und Haben, also jedem intentionalen Bezug auf Seiendes, immer schon gegeben.[28] Entdecken ist jedoch kein Akt vor oder neben anderen intentionalen Akten, sondern wird mit ihnen vollzogen. Heidegger bezeichnet deshalb auch „*Wahrgenommenheit*" als „*Modus der Entdecktheit überhaupt*".[29] Andere Modi, sich entdeckend zu verhalten, sind das „Herstellen" und natürlich die Behauptung bzw. das „Urteil über …" (*GdP* 99). Auch „der Umgang mit …" (*AdL* 159) und sogar das „reine Bestimmen" (*SuZ* 138) können Seiendes entdecken. Wenn die Entdeckung das „vorgängige Haben" eines Seienden etwa „vor" einer darauf referierenden Behauptung bezeichnet und dieses „Haben" zugleich mit dem Behauptungsakt vollzogen wird, dann scheint mir der Begriff der Präsup-

26 In einem anderen Zusammenhang ist Wrathall auf Homologien zwischen Heidegger und Strawson gestoßen, vgl. Wrathall, *Essence* 250.

27 Eine vergleichbare Lesart entwickelt William Blattner mit seinem Konzept eines „ontological framework" (Blattner, *Idealism* 4), vgl. auch Cerbone, *World* 405. Für Blattner kennzeichnet das Sein eines Seienden den ontologischen „Rahmen", innerhalb dessen das Seiende als das verständlich wird, das es ist. Dies nimmt jedoch nur den Aspekt der Erschlossenheit einer Welt für das Sein auf, nicht jedoch die Entdecktheit des Wesens einer Sache, das bereits durch einen einzelnen Akt präsupponiert wird.

28 Vgl. *SuZ* 31, 61f. u. *KPM* 123f.

29 Vgl. *GdP* 98, 101f.

position einschlägig: Das „vorgängige Haben" und damit die Entdecktheit bzw. das Entdecken eines Seienden muss verstanden werden als eine dem fraglichen Akt implizite Voraussetzung dieses Seienden als potentielles Phänomen. Entdeckende Akte *präsupponieren* Seiendes als etwas, das sich gegebenenfalls selbst zeigen kann. In einer Besprechung von George Steiners Heidegger-Monographie bekundet Strawson, er teile Heideggers Ansicht, Personen hätten ein „unreflective and largely unconscious grasp of the basic general concepts or categories in terms of which we think about the world and ourselves" (Strawson, *B Train* 35). Allerdings versteht Strawson Heidegger an dieser Stelle zu eng, denn die ontologischen Präsuppositionen haben nicht unbedingt *begrifflichen* Charakter, und sie beziehen sich auch nicht nur darauf, wie wir über etwas *denken*.[30]

Vergleichbar mit Strawsons Auffassung vom Gegenstandsbezug der referierenden Ausdrücke einer Behauptung betrachtet Heidegger den Bezug auf Phänomene als Bedingung ihrer Wahrheitsfähigkeit. Wenn jemand behauptet, um ein prominentes Beispiel zu wählen, „Odysseus wurde in Ithaka schlafend an Land getragen", dann sieht auch Heidegger ein Problem für die Wahrheitsfähigkeit der Äußerung darin, dass es Odysseus nie gegeben hat.[31] Dies gründet für ihn ebenfalls in der Rolle, welche dem Behaupten gemäß den Regeln einer spezifischen Praxis zukommt. In diesem Sinne bezeichnet „Entdecktheit" Voraussetzungen, die wir hinsichtlich des Referenten machen, damit eine Aussage, mit der wir etwas behaupten, entweder wahr oder falsch ist.[32] Allerdings sind

30 Entdeckend sind alle auf Phänomene gerichteten Einstellungen und Verhaltensweisen, insbesondere auch jeder Dinggebrauch, selbst wenn er unreflektiert erfolgt, vgl. dazu auch Dreyfus, *Being* 6. Dies ist für Dreyfus der Hauptgrund, den Präsuppositionsbegriff nicht zur Erklärung von *Sein und Zeit* heranzuziehen. Dreyfus und Charles Taylor favorisieren stattdessen den hermeneutischen Begriff des Hintergrunds, vgl. Dreyfus, *Holism* 7 u. Taylor, *Agency* 328, 332, den sie wesentlich als praktische Kompetenz und als nicht explizierbar verstehen. Vgl. dazu Stern, *Practices* 61ff. Diese Idee beeinflusst auch andere Autoren, vgl. Rouse, *Kuhn* 274, Haugeland, *Disclosedness* 58, Holtug, *Concept* 11 u. Blattner, *Idealism* 4. Für das Verständnis der ontologischen Konzeption in *Sein und Zeit* ist der Hintergrundsbegriff mit Dreyfus/Taylor-Konnotationen aber denkbar ungeeignet. Denn *erstens* ist Heidegger durch die Idee der Erschlossenheit nicht darauf festgelegt, dass das *Wesen* des Seienden primär in Nützlichkeitskategorien zu beschreiben wäre. Der Hintergrund, um den es Heidegger in der Erschlossenheit von Welt und Dasein geht, zielt auf spezifische Bedingungen von Intentionalität überhaupt, d. h. auch, aber nicht nur auf ein praktisches Vermögen. *Zweitens* sind die ontologischen Bedingungen der Intentionalität nach Heideggers Ansicht durchaus explizierbar; darin kann man geradezu das Projekt von *Sein und Zeit* sehen. Schließlich verwischt der Begriff des Hintergrunds *drittens* die für Heidegger wichtige Differenzierung vom Entdecken des Wesens einer Sache und der Erschlossenheit ihrer Seinsweise. Der Begriff der Präsupposition erscheint mir besser geeignet als Dreyfus' *background* oder Blattners *framework*, weil er sich sowohl auf Akte wie auf deren Kontexte anwenden lässt, theoretische und praktische Kontexte gleichermaßen umfasst und die Explizierbarkeit der Voraussetzungen nicht ausschließt.

31 Vgl. *EpF* 22.

32 Graeser wirft Heidegger deshalb vor, er übertrage Züge der Betrachtung auf das Betrachtete, vgl. Graeser, *Verstehen* 570. Dieser Vorwurf wäre zu präzisieren. Natürlich behaup-

diese Voraussetzungen für Heidegger dezidiert ontologischer Natur, d. h. sie beziehen sich auf das *Sein* des Referenten.[33] Es ist deshalb nicht einfach der Umstand, dass es den Referenten irgendwie gibt, der im Entdecken vorausgesetzt wird. Zur naiven Voraussetzung der Gegebenheit der Referenten gelangt Heidegger bereits durch die Eigenart der epistemischen Praxis, in der Behauptungen ihrem Anspruch nach immer nach dem Selbstzeigen eines Seienden in der Bewährung verlangen. Heidegger zufolge ist jedoch die Möglichkeit des Selbstzeigens, die der apophantische Bezug für seinen Referenten annehmen muss, keineswegs trivial. Vielmehr verlangt sie wiederum nach bestimmten impliziten Annahmen über das *Sein* des Referenten. Das Entdecken ist deshalb eine dezidiert *ontologische Präsupposition* für ontische Phänomene, die der apophantische Bezug voraussetzt.[34]

Daraus ergeben sich drei wichtige Unterschiede zwischen Heidegger und Strawson, die wir im Blick behalten müssen. Das Entdecken beschreibt für Heidegger *erstens* Bedingungen des Gegenstandsbezugs, nicht den Gegenstandsbezug als Bedingung der Wahrheitsfähigkeit (letzteres leistet bereits die Analyse der epistemischen Praxis). Deshalb ist das Entdecken nur eine *mittelbare* Bedingung der Wahrheitsfähigkeit des Behauptens. Als Bedingung des Gegenstandsbezugs versucht Heidegger *zweitens*, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, das Entdeckend-sein als ontologische Präsupposition von Intentionalität überhaupt zu verstehen. Das heißt also, nicht nur die Akte der epistemischen Praxis, sondern jedes auf Gegenstände gerichtete, absichtsvolle Verhalten entdeckt Seiendes und setzt ein „Verstehen des Seins des Seienden" (*SuZ* 13) voraus. Allerdings ist Heidegger nicht der Ansicht, dass die Gegenstände in jedem intentionalen Kontext in derselben *Weise* vorausgesetzt werden. Vielmehr unterscheiden sich *drittens* die vorausgesetzten Bedingungen, unter denen sich das Seiende selbst zeigen kann, durch den Absichtshorizont der Akteure, die sich darauf beziehen. Das Seiende zeigt sich selbst verschieden, je nach dem, wie wir damit umgehen. Das Sichzeigenkönnen in der Bewährungssituation ist der besondere Modus, den die ontologische Präsupposition des Entdeckens in der epistemischen Praxis annimmt.

---

tet Heidegger nicht, wie Brandom aus ihm lesen will (vgl. Brandom, *Categories* 407), dass Seiendes irgendwie konstituiert würde. Die Präsuppositionen wirken eher als ein Ausschlussmechanismus, der den Blick auf die Welt einschränkt. Nur noch solche Dinge kommen als Gegenstände in Frage, die den Voraussetzungen der intentionalen Akte genügen.

33 Vgl. dazu die Aristoteles-Interpretation in *L* 190 sowie *AdL* 185 u. *PuT* 62.

34 Den Ausdruck „ontological presupposition" verwendet Gilbert Ryle bereits 1929 in seiner Rezension von *Sein und Zeit*, vgl. Ryle, *Rezension zu „Sein und Zeit"* 363. Ryle sieht in Heidegger einen Bundesgenossen, dem es darum gehe, die verfehlten ontologischen Voraussetzungen der cartesianischen Tradition zurecht zu rücken. Leider entwickelt Ryle dieses Konzept nicht weiter.

Während die Interpretation des Entdeckens für Behauptungen entlang der Vorgaben von Strawson einleuchten mag, weil wir darin mittelbar Bedingungen ihrer Wahrheitsfähigkeit sehen können, scheint dies für Wahrnehmung und andere Formen des Entdeckens weniger deutlich. Hier ist das Entdecken natürlich nicht Bedingung der Wahrheitsfähigkeit, sondern ermöglicht, dass ein entsprechender Akt zur Bestätigung einer Behauptung herangezogen werden kann. Wäre eine Wahrnehmung *nicht* entdeckend, dann würde sie sich nicht auf ein Seiendes beziehen, das sich selbst zeigend eine Äußerung bewahrheiten kann. Das Entdeckend-sein qualifiziert eine Wahrnehmung, einen Gegenstandsgebrauch oder eine ähnliche Einstellung im epistemischen Kontext als Situation, in der sich eine Äußerung bewahrheiten oder als falsch erweisen kann: „Die Wahrnehmung nimmt dem Vorhandenen seine Verdecktheit und gibt es frei, damit es sich an sich selbst zeigen kann" (*GdP* 98). In diesem Sinne spricht Heidegger davon, dass die Ausweisung das Seiende entdecke und dieses entsprechend für die Ausweisung oder Bewährung entdeckt sei (vgl. *SuZ* 218).

Wenn wir das Entdecken als ontologische Bedingung für das Sichzeigenkönnen eines Seienden relativ zu einem intentionalen Kontext interpretieren, dann muss sich auch ein Fall charakterisieren lassen, in dem diese Bedingung unerfüllt bleibt. Tatsächlich spricht Heidegger auch vom „‚Falschsein […] im Sinne von *verdecken*" (*SuZ* 33).[35] Wie haben wir das zu verstehen? Verdeckende Akte können sich offenkundig nicht als legitime Beiträge zur epistemischen Praxis qualifizieren, und sie sind, falls behauptend, auch nicht entweder wahr oder falsch mit Rücksicht auf ein Phänomen. Prinzipiell sind zwei Typen verdeckender Akte denkbar: Ein intentionaler Akt kann sich nicht darum scheren, unter welchen Bedingungen sich sein Gegenstand manifestiert; oder er kann gewissermaßen einen irreführenden Gegenstand präsupponieren, also etwas anderes voraussetzen, als sein Sprecher meint. Heidegger erörtert in *Sein und Zeit* nur den zweiten Fall, den er für interessanter hält:

> Das „Wahrsein" des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes […] sehen lassen, *entdecken*. Imgleichen besagt „Falschsein" […] soviel wie Täuschen im Sinne von *verdecken*: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist. (*SuZ* 33)

35 Vgl. *EpF* 19f., 35f. u. *L* 141. Tugendhat wirft Heidegger eine Äquivokation des Entdeckensbegriffs vor, weil dieser einmal als Gegensatz zu „verdecken", dann aber nur als Bedingung wahrheitsfähiger Aussagen verstanden werde, die kein Gegenteil zulasse, vgl. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 333. Diese Irritation lässt sich durch unsere Lesart nun auflösen. Es sind tatsächlich die Bedingungen des Behauptens selbst, die entdeckend oder verdeckend sein können – abhängig davon, ob die Präsuppositionen des Sprechers dem Gegenstand angemessen sind. Verdeckende Aussagen sind daher nicht falsch, sondern im epistemischen Kontext weder wahr noch falsch. Vgl. auch Richter, *These* 62.

Eine Behauptung ist nur entweder wahr oder falsch, wenn sie Seiendes „sehen lässt". Dieses ontologische Sichtbarmachen von Seienden nennt Heidegger hier genau wie in § 44 „Wahrsein". Wenn eine Behauptung, der Wahrsein zukommt, sich dadurch auszeichnet, dass sie wahr oder falsch ist, dann besteht das *Falsch-sein* einer Behauptung darin, dass sie nicht entweder wahr oder falsch ist. Dies ist genau dann der Fall, wenn sie ihren Gegenstand, wie Heidegger in der zitierten Passage erklärt, „verdeckt" (oder vielleicht auch ganz unentdeckt lässt).[36]

Heidegger erklärt, das Verdecken geschehe in der „Weise des Sehenlassens", da „etwas vor etwas" gestellt werde.[37] Verstehen wir dies so, dass auch das Falsch-sein einen apophantischen Bezug charakterisiert, dann müssen wir folgern, dass auch Behauptungen, denen Falsch-sein zukommt, wahr *oder* falsch sind. Es wäre dann nicht mehr klar, warum gerade das Entdeckend-sein und nicht vielmehr das Entdeckend- oder Verdeckend-sein als ontologische Voraussetzung der Wahrheitsfähigkeit von Aussagen fungieren sollte. Um diese Inkonsistenz zu vermeiden, wird Heidegger besser so gelesen: der λόγος, dem Falsch-sein zukommt, täuscht gerade darin, dass er in der Weise des Sehenlassens verdeckt, d. h. er bedient sich für die Verdeckung der Form des Sehenlassens, ohne jedoch apophantisch zu sein. Was bedeutet nun, dass „etwas vor etwas" gestellt wird? Vor der Entdeckung der beiden Amerikas konnte man im epistemischen Kontext nur verdeckend über diese Kontinente sprechen, d. h. durch Behauptungen wie „in den Ländereien, die von Portugal aus westwärts als nächstes zu erreichen sind, gibt es Elefanten" – denn solch eine Äußerung wäre für Heidegger *vor 1492* geäußert nicht falsch, sondern weder wahr noch falsch, weil der Sprecher zwar von Amerika *spricht*, aber Indien *meint*. Das gemeinte Seiende, Indien, wird gleichsam *vor* das Seiende gestellt, auf welches die deskriptive Kennzeichnung referiert, weil der Referent dasjenige Seiende ist, das sich in der vorausgesetzten Bewährungssituation zeigt: Amerika. Weil in dieser Weise die Intention des Sprechers das Phänomen der Bewährung nicht trifft, qualifiziert sich seine Äußerung nicht als Behauptung in der epistemischen Praxis. Es ist schlicht unklar, wovon die Wahrheit oder Falschheit dieser Äußerung abhängen sollte, weil sie ihren Gegenstand verdeckt und sich gerade nicht apophantisch auf ihn bezieht.

Verdeckende Behauptungen wären in diesem Sinne *Scheinbehauptungen*, die mit der Form einer wahrheitsfähigen Äußerung auftreten, ohne doch einen Wahrheitswert besitzen zu können.[38] Wir können dazu auch solche Äußerungen zählen, die gar nicht in der Absicht geäußert werden, etwas Wahres oder

36 Vgl. *L* 185.
37 Vgl. auch *EpF* 20, *PS* 182f. u. 602f.
38 Wegen einer potentiellen Wahrheitswertlücke wurde Heidegger die realistische Konsequenz abgesprochen, vgl. die Diskussion bei Cerbone, *World* 407 u. 409f. Für Heidegger ist diese Lücke allerdings weniger bezeichnend für unser Verhältnis zur Wirklichkeit als vielmehr Ausdruck der spezifischen Standards der epistemischen Praxis.

Falsches zu sagen. Sie sind zwar nicht verdeckend in Heideggers Sinne, aber sie entdecken doch auch nicht Seiendes – sie lassen es gewissermaßen unentdeckt, weil Wahrheit oder Falschheit gar nicht in der Intention des Sprechers liegen. Von dieser Art sind Äußerungen wie die über den schlafenden Odysseus, da sich weder, was der Sprecher sagt, noch, was er meint, auf ein epistemisch relevantes Phänomen beziehen. In diesem Sinne würde man – vor seiner Entdeckung – über Amerika sprechen wie über ein Fabelreich: „Im Land westlich von Portugal fließt der Honig in Flüssen, etc." Tatsächlich werden solche Äußerungen im Unterschied zu denjenigen, die *etwas vor etwas* stellen, üblicherweise nicht als Beitrag zur epistemischen Praxis missverstanden. In ihnen wird nichts *mitgeteilt*, also keine Situation greifbar, die einen vermeintlichen epistemischen Anspruch bewähren könnte. Dagegen präsupponieren entdeckende Behauptungen ein Seiendes selbst, hinsichtlich dessen sie wahr oder falsch sind, und dem wir in Situationen der Bewährung so begegnen können, dass die Behauptungen entscheidbar sind.

Die ontologische Interpretation von Referenz bzw. unmittelbarer Begegnung führt zu den Voraussetzungen für die Wahrheitsfähigkeit von Behauptungen, die das Sein des involvierten Seienden betreffen. Auf diese Weise wird das geläufige Wahrheitsphänomen tatsächlich *transparent*: Die impliziten *ontologischen Präsuppositionen* der epistemischen Praxis, deren Techniken des Behauptens und Bewährens den alltäglichen Gebrauch der Wahrheitsprädikate manifestieren, sollen durch die ontologische Charakterisierung des Bezugs auf Seiendes selbst ans Licht gebracht werden. In unserer gewöhnlichen Praxis liegen diese Präsuppositionen nicht offen zu Tage, sie gehören zu den Voraussetzungen, welche die Teilnehmer an der epistemischen Praxis akzeptieren müssen, um diese erst zu etablieren. Die epistemische Praxis zielt darauf ab, Überzeugungen als Erkenntnisse zu sichern. Die Überprüfung ihres Wahrheitswerts ist dafür unabdingbar und wird wesentlich durch die Frage motiviert, ob eine Überzeugung wahr oder falsch ist. Es gehört daher wesentlich zur epistemischen Praxis, dass sich die Frage, ob eine Behauptung überhaupt entweder wahr oder falsch ist, nicht mehr stellt – denn wäre sie nicht wahrheitsfähig, fehlte der epistemischen Praxis die Geschäftsgrundlage. Ontologisch setzt dies voraus, dass Seiendes *entdeckt* ist. Es ist für die epistemische Praxis entdeckt, wenn es sich nach Maßgabe der Bedingungen der epistemischen Praxis selbst zeigen, d. h. Phänomen werden kann. Mit der Explikation der ontologischen Präsuppositionen der epistemischen Praxis erreicht Heidegger sein Ziel, unsere gewöhnliche Vorstellung von Aussagenwahrheit phänomenal adäquat und ontologisch transparent zu rekonstruieren.

„Als-Struktur" des Entdeckens

Für Heidegger haben nicht nur die Akte der epistemischen Praxis, das Behaupten und Bewähren, ontologische Präsuppositionen – sondern *alle* intentionalen Akte, die sich auf Seiendes beziehen. Das Eingehen ontologischer Verpflichtungen kennzeichnet für ihn die Intentionalität des Daseins. Denn jede Einstellung und Handlung, nicht nur Behauptungen und Bewährungen, können als *Sein zu Seiendem* verstanden werden. Heidegger liegt deshalb daran, diese Voraussetzungen als besondere Modifikation der allgemeinen ontologischen Voraussetzungen jeder Form von intentionalem Verhalten zu erklären. Ein Ergebnis dieser Übung besteht darin, das ontologische Voraussetzen selbst, wie es etwa in den Präsuppositionen der epistemischen Praxis zum Tragen kommt, zu einem wahrheitsfähigen Phänomen erklären zu können. Der Schlüsselbegriff dieser Operation ist die *Als-Struktur*, die Heidegger als verbindendes Glied für die verschiedenen, ontischen und ontologischen Beschreibungsebenen und die verschiedenen Weisen des intentionalen Zugriffs einsetzt.

Behauptung und Bewährung in der epistemischen Praxis setzen Seiendes als etwas voraus, das sich *selbst* gibt: sei es als Gegenstand referierender Ausdrücke oder als wiederkehrender Aspekt unterschiedlicher und womöglich widersprüchlicher Sachverhalte.[39] Die Bewährungssituation spezifiziert *Bedingungen*, unter denen sich ein entdecktes Seiendes *selbst* zeigt, und die durch die Behauptung mitgeteilt werden. Der propositionale Gehalt der Behauptung charakterisiert das Seiende in bestimmter Weise, in einem Wie, mit dem es sich bei der Bewährung der Behauptung zeigen kann. Seiendes, das sich selbst zeigt, ist nicht einfach das reale Gegenstück des propositionalen Gehalts einer Behauptung, einer Wahrnehmung oder auch Handlungsabsicht, sondern tritt uns selbst, mithin nicht notwendig durch einen bestimmten Gehalt charakterisierbar entgegen. Ein sich selbst zeigendes Seiendes manifestiert sich als ein Seiendes, dem wir prinzipiell nicht nur in der gegenwärtigen Einstellung begegnen können, sondern in verschiedenen intentionalen Bezügen und Bezugsweisen. Es ist etwas, das verschiedene, logisch unabhängige Beschreibungen erfüllen und nicht nur beschrieben, sondern auch gebraucht werden oder sonst unmittelbar entgegentreten kann, so dass darauf bezogene Behauptungen sich rechtfertigen lassen. Die Struktur, die dieser Voraussetzung zugrunde liegt, hält einen wiederkehrenden Aspekt, den Referenten bzw. den Wahrnehmungsgegenstand gegen wechselnde Faktoren seines Erscheinens, eine bestimmte Beschreibung bzw.

39 Die Bedingungen für die Wahrheit und für die Falschheit einer Aussage stehen somit unter denselben Voraussetzungen: eine Bedingung, welche die phänomenale Verfügbarkeit des Seienden einfordert, das Sichselbstzeigenkönnen, und eine Bedingung, die dieses Seiende als Gegenstand zweier inkompatibler Prädikate festschreibt. Die Arbeit von Barry Smith und Berit Brogaard entwickelt Heideggers Idee weiter, vgl. Smith und Brogaard, *Theory* 50.

einen kontingenten Sachverhalt: „Die Entdeckungstendenz der Aufweisung hat im vorhinein das Worüber des Bestimmens im Blick, so zwar daß sich dieses durchhält" (*L* 189). Wir präsupponieren eine Konstante gegen Variablen ihres Sichzeigens. Es ist genau diese Struktur, die Heidegger auch in anderen intentionalen Kontexten und deren ontologischen Voraussetzungen erkennt.

Das Entdecken des Seienden selbst, wie es durch Behauptung und etwa Wahrnehmung im epistemischen Kontext geleistet wird, ist für Heidegger nur *eine* Form, in der ein Seiendes gegen verschiedene Zugriffssituationen abgehoben werden kann. Dahinter steht die Idee, dass die Manifestation des Seienden selbst als Phänomen der epistemischen Praxis nur eine Weise ist, mit der sich Seiendes überhaupt selbst zeigen kann. Und es ist genau dieses Selbstzeigen*können*, welches die *ontologischen* Möglichkeitsbedingungen der apophantische Referenz beschreibt.[40] Auf das Sein hin müssen die Voraussetzungen der apophantischen Referenz allgemein als Bedingungen des Selbstzeigenkönnens verstanden werden. Diese Bedingungen ändern sich mit dem Kontext, in welchem auf das Seiende zugegriffen wird. Deshalb sind die Bedingungen, unter denen wir in der epistemischen Praxis auf ein Phänomen referieren können, nicht identisch mit den Zugriffsumständen anderer intentionaler Zusammenhänge. Die *ontologische* Charakterisierung der Voraussetzungen der apophantischen Referenz versucht, genau diesen Unterschied festzuhalten.

In dieser Konzeption sind ontologische Voraussetzungen nicht mehr eine Eigenart der epistemischen Praxis und des apophantischen Wirklichkeitsbezugs, sondern deren Präsuppositionen sind nur *eine* von verschiedenen Weisen, in denen wir das Sein und die Seinsweise von Seienden voraussetzen, wenn wir uns dazu verhalten. Die ontologischen Präsuppositionen der epistemischen Praxis erscheinen Heidegger nur als ein *Modus* der allgemeinen Voraussetzungsstruktur von Intentionalität überhaupt. Heidegger kommt es darauf an, dass sich in den verschiedenen Formen des Entdeckens und Erschließens ein grundlegendes „Seinsverständnis" (*SuZ* 12) des Daseins ausprägt, d. h. ein Verstehen des Voraussetzungscharakters intentionaler Kontexte, der „Weltlichkeit der Welt" (*SuZ* 88) überhaupt. Denn darin erschließe Dasein auch ein wesentliches Merkmal seines *eigenen* Seins und verhalte sich zu sich *selbst* als zu einem Seienden, das sich zu Sein von Seiendem verhält.[41]

Die Differenzierung des Seienden von seinen Gegebenheitsweisen gießt Heidegger in das Konzept des „apophantischen Als" (vgl. *SuZ* 158), der intentionalen Struktur des Etwas als etwas, die der logischen Form der prädikati-

40 Vgl. Macomber, *Anatomy* 103, Crowell, *Lask* 231 u. Tietz, *Realism* 61f. Tietz' Auffassung, es werde stets vorausgesetzt, „da sei etwas", bleibt allerdings sehr vage. Die Ansicht Greves, dass Heidegger theoretische Aussagen aus praktischen Gegenstandsverwendungen generiere, schränkt die Möglichkeiten des Sichzeigens für das Phänomen der epistemischen Praxis übermäßig ein, vgl. dagegen Greve, *Wahrheitskonzeption* 267.

41 Vgl. *SuZ* 58, 144 u. 297f.

ven Aussage zugrunde liege (vgl. *SuZ* 149). *Etwas*, das Seiende, kann sich selbst als Phänomen geben und lässt sich *als etwas*, nämlich unter bestimmten Bedingungen, in einem bestimmten Sachverhalt, mit abhebbaren Eigenschaften usf. charakterisieren.[42] Es ist diese Struktur des Entdeckens, die Heidegger zu einer generellen Struktur der intentionalen Bezugnahme auf Seiendes erhebt. Wenn wir auf Seiendes, gleich welcher Art, gerichtet sind, dann intendieren wir *etwas*, für das eventuell Bedingungen der Selbstgegebenheit vorausgesetzt werden, *als etwas*, d. h. unter einem bestimmten Aspekt, in einem bestimmten Sinnzusammenhang. Heidegger behauptet, dass sich diese Struktur in Form eines *hermeneutischen Als* zumindest beim absichtsvollen, gegenständlich gerichteten Umgang mit Seienden ausmachen lässt.[43]

Auch nicht-epistemische Kontexte, vor allem „das hantierende, gebrauchende Besorgen", in dem Heidegger „die nächste Art des Umganges" (beide *SuZ* 67) mit Seienden erblickt, präsupponieren eine spezifische Selbstgegebenheit in wechselnden Umständen.[44] Das Seiende, auf welches wir uns in diesem intentionalen Kontext beziehen, nennt Heidegger „das Zeug" (*SuZ* 68) oder auch „das im besorgenden Umgang Anwesende, das in Greif- und Reichweite *Zuhandene*" (*PGZ* 264). Die „Zeugverfassung" (*SuZ* 83) bestehe darin, dass es „wesenhaft ‚etwas, um zu …'" (*SuZ* 68) sei, d. h. Zeug dient als Mittel für einen Zweck und ist dem Handelnden zur Erfüllung seiner Absichten „zuhanden" (*SuZ* 69). Wenn wir danach gefragt werden, was ein Zeug ist, dann können wir darauf immer mit einer Beschreibung seiner funktionellen Bedeutung für unser Handeln antworten. Wir verstehen Zuhandenes in diesem Sinne aus seiner Funktion heraus. Zugleich sieht Heidegger den Gegenstandsgebrauch als eine Weise, in der sich das Seiende *selbst* gibt bzw. als *Phänomen* manifestiert. Wenn ein Seiendes seinem Zweck gemäß zur Erreichung einer bestimmten Absicht eingesetzt wird, dann ist es phänomenal als es selbst gegeben (vgl. *L* 104 u. *PGZ* 264).

Weil es außer der Vertrautheit mit der Funktion gewissermaßen keiner besonderen Aufmerksamkeit bedarf, um einem Phänomen im Gebrauch zu begegnen, argumentiert Heidegger, dass es sich bei der Selbstgegebenheit des Zeugs um eine besonders grundlegende Form des Sichzeigenkönnens handeln müsse, die er als „echt" bezeichnet und gegen andere, vor allem kognitive Arten der Selbstgegebenheit stellt: „das echte zunächst Gegebene ist […] nicht das Wahrgenommene" (*PGZ* 264), sondern das Zuhandene. Mag auch „solche Anwesenheit von Umweltlichen, die wir Zuhandenheit nennen" (*PGZ* 264), einen noch zu erörternden Vorrang vor kognitiven Zugangsformen genießen, sie ist

42 Vgl. *EpF* 31f., *PS* 605 u. *PGZ* 359f.

43 *L* 144 u. 149. Für Graeser qualifiziert sich Heidegger damit zum Psychologisten, vgl. Graeser, *Verstehen* 561.

44 Und diese Umstände umfassen sowohl praktische wie epistemische oder theoretische Zugangsweisen, vgl. dagegen etwa Steiner, *Reflection* 40.

gleichwohl selbst nur „fundierte Präsenz“ (*PGZ* 264), die in den spezifischen ontologischen Voraussetzungen gründet, „in der Präsenz dessen, was in die Sorge gestellt ist“ (*PGZ* 264). Damit ist das präsupponierte Selbstzeigen*können* des Seienden im Gebrauch gemeint. Nur weil wir vom Seienden annehmen, dass es sich in seinem Wesen, als das, was es ist, in einem spezifischen Gebrauch zeigt, können wir ihm überhaupt in dieser Weise *phänomenal*, nämlich als es selbst, begegnen.

Heidegger bezeichnet diese Voraussetzung als „Bewandtnis“ (*SuZ* 158) des Gebrauchsdings, worunter wir dessen unmittelbare Handlungsfunktion verstehen können.[45] Mit dem Ausdruck der „Bewandtnis mit … bei …“ (*SuZ* 84) beschreibt Heidegger das „Wozu“ oder „Wofür“, also den Handlungszweck eines „Womits“, d. h. des fraglichen Zeugs, *mit* dem wir „umgehen“ (vgl. *SuZ* 84).[46] Mit einem Hammer, so Heideggers notorisches Beispiel, habe es entsprechend „die Bewandtnis beim Hämmern“ (*SuZ* 84). Für Zeug gibt es eine spezifische Handlungsweise, die „sich dieses Zeug so zueignet, wie es angemessener nicht möglich ist“ (*SuZ* 69), da sich die intentionale Aktivität „dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu [unterstellt]“ (*SuZ* 69). Unmittelbar verweist ein Zeug damit auf die Handlung, in der es gebraucht wird – allerdings nicht auf jede beliebige Handlung, in der es eine Rolle spielt, sondern nur auf diejenige, die sich der Zeugfunktion „unterstellt“. Das sind offenkundig solche Handlungen, deren Zweck *nicht* darüber hinaus reicht, die Funktion des Seienden zu erfüllen. Der Hammer weist auf das Hämmern, die Türklinke auf das Türöffnen (*SuZ* 67) usf. Handlungen, in denen das Zeug nur eine Nebenrolle spielt, zählen nicht zu dessen Bewandtnis: Wenn ich den Lichtschalter umlege und mich dabei vom Stuhl erhebe, dann gehört das Aufstehen nicht zur Bewandtnis des Lichtschalters, weil das Aufstehen nicht seiner Funktion „unterstellt“ ist – es prägt lediglich die Funktion eines Sitzmöbels. Ich könnte den Lichtschalter in einer anderen Situation auch aus dem Stehen heraus bedienen. Mit dem Lichtschalter hat es „beim“ An- oder Ausschalten des Lichts „sein Bewenden“, und dazu gehört nicht mein Erheben vom Stuhl.

Auch die Selbstgegebenheit von Gebrauchsdingen lässt sich unabhängig von der Situation beschreiben, in der sie sich zeigen. Ein Hammer kann sowohl beim Beschweren von Briefen wie auch beim Aufhängen eines Bildes je *als Hammer* entdeckt sein; es ist dann dasselbe Seiende, das sich in verschiedenen Umständen zeigt – gerade so, wie sich dasselbe Seiende der Wahrnehmung mal rot, mal grün präsentieren kann. Die Umstände, unter denen sich Zeug zeigt, werden jedoch immer mit Rücksicht auf eine bestimmte „Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit“ (*SuZ* 68) des Seienden charakterisiert. Der Aspekt, hinsichtlich dessen sich das Seiende selbst abheben lässt, muss also weniger als Sachverhalt im engeren Sinne verstanden werden, sondern als eine

45 Vgl. *L* 143 u. *PGZ* 357, dazu auch Kisiel, *Genesis* 390f.
46 Vgl. *PGZ* 359f.

bestimmte Handlungsweise, die darauf zurückgreift. Der Zweck, zu dem ein Seiendes als Gebrauchsding eingesetzt wird, bezeichnet Heidegger als „Wozu" bzw. „Um-zu" (*PGZ* 359) einer Sache.[47] Gebrauchsdinge sind „wesenhaft ‚etwas, um zu …'" (*SuZ* 68). Wir können die praktische Situation, in der sich Zeug zeigt, immer von ihm selbst abheben, indem wir beschreiben, wozu es in dieser Situation dient. Damit wird die besondere Handlungssituation charakterisiert, in der sich uns das Seiende zeigt. Mal dient der Hammer dazu, Nägel einzuschlagen, mal vielleicht auch dazu, eine Tür einzuschlagen. Das Einschlagen von Nagel oder Tür zeigt das Wozu des Hammers an, der sich in diesen unterschiedlichen Handlungszusammenhängen selbst, nämlich mit der Bewandtnis eines Hammers, zeigen kann. Natürlich bestehen solche Situationen nicht immer darin, Seiendes handgreiflich einzusetzen; es kann auch bedeuten, sich auf die Funktionalität von etwas lediglich zu verlassen, damit zu rechnen oder es sich sonst peripher zu Nutzen zu machen. Dieses Wozu transzendiert in der Regel die Bewandtnis des Zeugs, d. h. es lässt sich nicht vollständig durch die Angabe der unmittelbaren Handlungsfunktion bestimmen, sondern nur unter Rekurs auf einen ganzen Zusammenhang von Handlungsweisen, Materialien und Absichten.[48]

Obwohl Seiendes durch Gebrauch oder Behauptung unterschiedlich präsupponiert wird, sieht Heidegger in der jeweils zugrunde liegenden Als-Struktur eine allgemeine Form, in der intentionale Bezüge ontologische Voraussetzungen hinsichtlich ihres Gegenstands machen.[49] Deshalb adelt Heidegger die Als-Struktur zur „apriorisch existenzialen Verfassung des Verstehens" (*SuZ* 149) überhaupt.[50] Was dieses hermeneutische Als expliziert, ist die „Vor-Struktur des Verstehens" (*SuZ* 151), welche Heidegger in diesem Zusammenhang einführt. Beide sind gewissermaßen zwei Seiten derselben Medaille, denn sie stehen in einem „existenzial-ontologischen Zusammenhang mit dem Phänomen des Entwurfs" (*SuZ* 151), wie Heidegger erst in *Sein und Zeit* § 69 darlegt, wo gezeigt werden soll, wie „die Als-Struktur […] ontologisch in der Zeitlichkeit des Verstehens [gründet]" (*SuZ* 359). In welcher *Weise* ein Seiendes ontolo-

47 Vgl. *L* 155.

48 Den übergeordneten Handlungszweck, für den ein Akteur sein Handeln organisiert, nennt Heidegger das „herzustellende Werk" (*SuZ* 70); es ist das, worum es dem Handelnden eigentlich geht. Wenn ich einen Nagel in die Wand schlage, so tue ich dies nicht, um zu hämmern (das wäre die Bewandtnis meines Geräts), sondern vielleicht um ein Bild aufzuhängen, damit ich meiner Mutter eine Freude bereite. Dabei greife ich auch auf bestimmte „‚Materialien'" (*SuZ* 70) zurück, etwa das Holz und Metall, aus dem der Hammer gefertigt ist, usf., und ich nehme auch Rücksicht auf andere Personen, auf „Träger und Benutzer" (*SuZ* 70) wie meine Mutter, die von meinem Werk betroffen sind. Zum Zeug, so Heidegger, „gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist" (*SuZ* 68).

49 Vgl. *L* 148 u. 207.

50 Vgl. dazu auch Dahlstrom, *Vorurteil* 140f., der Als-Struktur und Seinsweise wechselseitig erklärt.

gisch präsupponiert wird, hängt davon ab, woraufhin Dasein sich entwirft, d. h. in welcher Rolle es sich selbst voraussetzt. Diese Akteursrolle nennt Heidegger deshalb das „Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann" (*SuZ* 324). Dass Seiendes in ganz verschiedener Weise ontologisch präsupponiert werden kann, bedeutet, dass Personen sich je in einer anderen Rolle, einem anderen „Seinkönnen-in-der-Welt" (*SuZ* 144) verstehen. So muss etwa auch das epistemisch relevante Aussagen begriffen werden als „Sein zum Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-sein, in der Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet" (*SuZ* 155). Seinkönnen-in-der-Welt bedeutet deshalb für Dasein, dem Seienden, auf das es sich dabei in einem sehr weiten Sinne intentional bezieht, ein bestimmtes *als etwas* zu unterstellen, das wiederum dessen *Seinsmöglichkeiten* spezifiziert.[51] Für Heidegger weist der Absichtshorizont eines Akteurs „auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück" (*WdG* 165). Dazu gehört auch „in welchen Stufen der Abhebung und Graden der Ausdrücklichkeit auch immer: Seiendes als Dasein und nichtdaseinsmäßiges Seiendes" (*WdG* 165).[52] Zu jedem Seinkönnen des Daseins gehört also eine Klasse von ontologischen Präsuppositionen, die das ihm begegnende Seiende ontologisch „frei auf *seine* Möglichkeiten [gibt]" (*SuZ* 144). Das Seinkönnen des Daseins und die Seinsmöglichkeiten der ihm begegnenden Seienden werden derart aufeinander abgebildet – und die verbindende Klammer zwischen Dasein und innerweltlichem Seienden ist die ontologische Präsupposition, die etwas *als etwas in der Welt*, im Horizont des Seinkönnens einer Person voraussetzt.

Die verschiedenen Weisen des Entdeckens von Seiendem in der epistemischen Praxis, aber auch im alltäglichen Dinggebrauch erscheinen als Modi eines „dem Dasein zugehörigen Seinsverständnisses", welches „gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie ‚Welt' und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird", involviert (*SuZ* 13). Nachfolgend soll das Konzept der ontologischen Präsupposition, der Voraussetzung von phänomenaler Verfügbarkeit und wesensmäßiger Bestimmbarkeit, entwickelt werden. Präsupponiert wird in einem intentionalen Bezug das *Wesen* eines Seienden, das in wechselnden Zugriffssituationen konstant bleibt, und die spezifische Weise, in der wir ihm selbst als Phänomen begegnen können. Diese Charakterisierung des Seienden wird sowohl in der apophantischen Referenz wie im alltäglichen Umgang mit Seiendem vorausgesetzt, auch wenn sie nicht immer so ausdrücklich wird wie in der prädikativen Urteilsform. In diesen Voraussetzungen meint Heidegger die ontologischen Fundamente unseres gewöhnlichen Gebrauchs der Wahrheitsprädikate in der epistemischen Praxis aufzudecken, die er im *Wahrsein* einer Behauptung fasst. Wir bewegen uns dabei auf der Ebene des „Seinsverständnisses" (*SuZ* 12) des Daseins und dessen „hermeneutischer Grundstruk-

51 Vgl. Kisiel, *Genesis* 402f.
52 Vgl. *SuZ* 65 u. 159.

tur“ (*L* 207), die mit jedem Bezug auf Seiendes dieses ontologisch seinem Wesen nach als etwas voraussetzt. Diese Erörterung soll zu Heideggers Begriff der „Erschlossenheit von Sein“ (*SuZ* 38) führen und damit die Interpretation des existenzialen Wahrheitsbegriffs im letzten Kapitel vorbereiten.

Wesensbestimmtheit des Seienden

Die Techniken des Aufzeigens und Ausweisens in der epistemischen Praxis involvieren eine apophantische Referenz auf ein Phänomen. Sie setzt voraus, dass es den Referenten einer wahrheitsfähigen Behauptung nicht nur als potentielles Phänomen gibt, sondern dass er auch prädikativ bestimmbar ist. Heidegger interpretiert diese Voraussetzungen der epistemischen Praxis ontologisch, d. h. er fragt danach, was mit ihnen hinsichtlich des Seins des Referenten unterstellt wird. Auf dieses Weise stößt Heidegger auf ontologische Präsuppositionen unserer gewöhnlichen Verwendung der Wahrheitsprädikate im Kontext der epistemischen Praxis. Wenn vom Seienden verlangt wird, es müsse sich in der Bewährungssituation selbst zeigen, um eine darauf gerichtete Aussage als wahr oder falsch zu erweisen, bedeutet dies ontologisch, dass es als ein Seiendes vorausgesetzt wird, welches sich überhaupt als Phänomen selbst geben *kann*. Der Gegenstand unserer wahrheitsfähigen Rede muss sich also in diesem Sinne selbst zeigen können oder *phänomenal verfügbar* sein. Ontologisch erblickt Heidegger darin eine Unterscheidung von wesentlichen und kontingenten Eigenschaften eines Seienden, die je nach Kontext verschieden gefüllt werden können. Das Wesen eines Gebrauchsdings lässt sich etwa als seine Bewandtnis oder primäre Handlungsfunktion von den wechselnden Situationen abheben, in denen es verwendet wird, um ein Ziel zu erreichen. Bei Wahrnehmungsgegenständen lassen sich z. B. kontingente Eigenschaften oder Relationen wie Farbe, Ort usf. von der substantiell bestimmten Sache abheben, die sich unter verschiedenen Zugriffen und als Referent wahrer wie falscher Aussagen durchhält. Für die ontologischen Präsuppositionen der epistemischen Praxis ist dabei unwichtig, in welcher Weise diese Voraussetzung erfüllt wird, solange sich das *Wesen* einer Sache von wechselnden Umständen unterscheiden lässt.

Wir werden sehen, dass Heidegger bestimmte philosophische Theorien und namentlich die Abbildtheorie der Wahrheit dafür kritisiert, die ontologischen Präsuppositionen zu eng auf ein „pures Vorhandenes“ (*SuZ* 138) zuzuschneiden und damit *jeden* Gegenstand wahrheitsfähiger Äußerungen wie einen Wahrnehmungsgegenstand zu behandeln. Dies ist für Heidegger aus zwei Gründen verfehlt: Zunächst ist nicht jede phänomenale Selbstgegebenheit auf Wahrnehmungssituationen beschränkt, denn wir können die Funktionalität von Zeug auch durch seinen Gebrauch erweisen. Zwar beschränken bestimmte, wissenschaftliche Kontexte die zulässigen Bewährungssituationen auf Verfahren wie

Beobachtung und Experiment, aber schon die epistemische Alltagspraxis zeigt, dass die Standards der Bewährung durchaus nicht derart restringiert werden müssen. Zudem muss nicht jeder Bezugsgegenstand wahrheitsfähiger intentionaler Einstellungen als *wesentlich* bestimmt aufgefasst werden. Dies gilt überhaupt nur für *innerweltliches* Seiendes, nicht aber für die intentionalen Akteure selbst. Die Präsuppositionen hinsichtlich des *eigenen* Seins unterscheiden sich grundlegend von denjenigen, die ein Akteur für anderes Seiendes annimmt. Aus diesem Grund lässt sich auch ein Wahrheitsanspruch hinsichtlich des eigenen Seins, so wird Heidegger argumentieren, nicht mit den gewöhnlichen epistemischen Ansprüchen des Alltags vergleichen, die sich auf innerweltliche Seiende, seien es Wahrnehmungsobjekte oder Zeug, beziehen.

Dieser Abschnitt widmet sich der in intentionalen Bezügen vorausgesetzten Wesensbestimmtheit, der folgende der phänomenalen Verfügbarkeit des Seienden. Die ontologischen Präsuppositionen umfassen je *zwei* Aspekte: die Voraussetzungen, die ein bestimmter Akt hinsichtlich eines Seienden mitbringt, und die Voraussetzungen, die der intentionale Kontext allen darin verfügbaren Gegenständen schuldet. Entsprechend entdecken einzelne Akte ihren Bezugsgegenstand hinsichtlich seines spezifischen Wesens und erschließen ihn hinsichtlich seiner Seinsart, d. h. der Klasse von Seienden, deren Wesen als Gegenstände des intentionalen Kontexts in gleicher Weise bestimmt ist. Die Voraussetzungen der epistemischen Praxis sind dabei in besonderer Weise uneigenständig, weil *unechte* Behauptungen die Voraussetzungen für ihren Referenten aus spezifischen Begegnissituationen wie Wahrnehmung oder Gebrauch erben. Die Entdecktheit und Erschlossenheit eines Seienden kann auch selbst zum Gegenstand gewisser praktischer und theoretischer Akte werden, die das Wesen einer Sache *auslegen* oder ihre Seinsart und Gegenständlichkeit *thematisieren*.

Entdecken und Erschließen

Heidegger kennt zwei Ebenen ontologischer Voraussetzungen, die er als *entdecken* und *erschließen* bezeichnet und sowohl auf die phänomenale Verfügbarkeit wie auf die Wesensbestimmtheit des intentionalen Gegenstands bezieht. Akte über ein bestimmtes Seiendes entdecken dieses mit einer gewissen Natur, durch die sich erklären lässt, warum wir darauf unter verschiedenen Umständen zugreifen können. Meine Behauptungen über das Auto meines Nachbarn setzen voraus, dass der Gegenstand, auf den ich mich damit beziehe, durch bestimmte wesentliche Eigenschaften als Auto charakterisiert werden kann. Für Heidegger sind präsupponierte Wesenscharakterisierungen jedoch keineswegs uniform; sie unterscheiden sich relativ zum Kontext des Aktes, der sich auf das Seiende bezieht. Akte hinreichend verschiedener Kontexte *können* sich deshalb für Heidegger nicht auf Seiendes mit demselben Wesen beziehen. Deshalb impliziert

die präsupponierte Wesensbestimmung eines intentionalen Gegenstands auch die Weise, in welcher Gegenstände nach Maßgabe des Aktkontexts überhaupt wesentlich zu bestimmen sind.[53] In eben dieser Hinsicht wird das Seiende erschlossen; die Wesensvoraussetzung wird dadurch kontextuell indiziert.

Obwohl Heideggers Ausdrücke von „entdecken" und „erschließen" nur eine Differenz in den ontologischen Präsuppositionen meinen können, spricht Heidegger meist davon, dass „Seiendes" entdeckt und „Sein" erschlossen würde.[54] So verfährt Heidegger etwa in der folgenden Passage, in welcher er die Begriffe am Beispiel von Wahrnehmungsintentionen erklärt:

> Zu dem Seienden, das in der Wahrnehmung wahrgenommen ist, gehört aber nicht nur, daß es entdeckt ist, die Entdecktheit des Seienden, sondern auch, daß die Seinsart des entdeckten Seienden verstanden, d. h. erschlossen ist. Wir scheiden deshalb nicht nur terminologisch, sondern auch aus sachlichen Gründen zwischen der *Entdecktheit des Seienden* und der *Erschlossenheit seines Seins*. (*GdP* 101f.)

Die Präsuppositionen eines intentionalen Aktes, der auf Seiendes gerichtet ist, zerfallen demnach in zwei Dimensionen: Sie *entdecken* Seiendes und *erschließen* dessen Sein.[55] Unserer Interpretation widerspricht dies nur auf den ersten Blick. Denn „entdeckt" wird hier ein Seiendes „als etwas" in einem ontologischen Sinne, d. h. Seiendes von einer bestimmten *Art*, die sich durch wesentliche Eigenschaften charakterisieren lässt. Den Ausdruck „Sein" verwendet Heidegger hier für das präzisere „Seinsart" oder „Seinsweise".[56] Entdecken ist also für Heidegger nicht weniger wesensbezogen als das Erschließen: Es betrifft das *Sein* eines Seienden im traditionellen Sinne, auch wenn Heidegger sich um des Kontrastes Willen anders ausdrückt. Wenn Heidegger hier davon spricht, dass ein Seiendes *entdeckt* wird, dann meint er damit, dass es in seinem Wesen bestimmt und phänomenal verfügbar durch die darauf gerichtete, entdeckende Intention präsupponiert wird. *Erschlossen* wird das Seiende nicht durch einen einzelnen Akt oder Akttyp, sondern durch die Voraussetzungen des Absichtshorizonts eines Akteurs, der neben diesen auch noch weitere Akte und Seiende involviert.[57] Entsprechend erschließt dieser Horizont auch nicht ein spezifisches Wesen oder Phänomen, sondern die Wesensklasse, die sich relativ zu ihm überhaupt bestimmen lassen kann, und die Art von Phänomenen, die begegnen können.[58] Die Erschlossenheit charakterisiert so eine bestimmte Art von Seienden, deren Sein

53 Vgl. Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 132.
54 Vgl. *GdP* 307, *SuZ* 38, 295ff. u. *WdG* 130f.
55 Vgl. Dreyfus, *Being* 106f. u. Wrathall, *Conditions* 317.
56 Vgl. *GdP* 301 u. *WdG* 169f.
57 Für Heidegger ist, anders als für Husserl, der intentionale Kontext, die „Seinsweise" des Daseins, explanatorisch fundamentaler als der intentionale Gegenstand, vgl. dazu Moran, *Critique* 60.
58 Vgl. Haugeland, *Truth* 54.

in gleicher Weise entdeckt ist. Ein kurzer Blick auf Heideggers Seinsbegriff lässt dies deutlicher hervor treten.

„Sein" wird von Heidegger in *Sein und Zeit* vorläufig definiert als „das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist" (*SuZ* 6). Diese Formel, die einen Arbeitsbegriff von „Sein" für den Rest der erschienen Abschnitte des Werks liefert, erscheint höchst konventionell. Heidegger übernimmt damit das aristotelische Projekt einer Wissenschaft, die „τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό" (Aristoteles, *Met.* 1003a21f.) untersuchen soll.[59] Was das Seiende als dasjenige bestimmt, das es ist, nennt Aristoteles die οὐσία oder das Wesen eines Dings (vgl. Aristoteles, *Met.* 1028a13–15 u. 1028b1–6). Darunter hat man vor allem die Eigenschaften einer Spezies verstanden, die ein Ding nur um den Preis verlieren kann, nicht mehr das zu sein, was es ist.[60] Wenn wir z. B. die Molekularstruktur H_2O als Wesen von Wasser verstehen, dann ist eine Flüssigkeit genau dann nicht mehr Wasser, wenn sich diese Struktur ändert – selbst dann, wenn andere ihrer Eigenschaften, wie etwa Trinkbarkeit, erhalten blieben. Es ist genau dieses Wesen, das intentionale Akte *entdecken* und „woraufhin Seiendes [...] je schon verstanden ist". Intentionale Akte präsupponieren ihren Gegenstand mit einem bestimmten Wesen.[61]

Eine der wichtigsten Intuitionen Heideggers besteht in der Überzeugung, dass wir das Wesen von Entitäten *in verschiedener Weise* bestimmen können. Im *Kant*-Buch erklärt Heidegger, die Seinsfrage wolle erklären, „was überhaupt das Seiende zum Seienden bestimmt"; darüber hinaus solle jedoch „dieses Bestimmende im Wie seines Bestimmens erkannt [...] werden" (*KPM* 222f.). In *Sein und Zeit* bezeichnet Heidegger das Sein „im Wie seines Bestimmens" oft als „Seinsweise" oder „Seinsart" eines Seienden (*SuZ* 43 u. 211).[62] Naturdinge haben eine andere Seinsweise als etwa solche Gegenstände, die wir täglich gebrauchen, d. h. sie unterscheiden sich in der Weise, in der festgelegt ist, was ihnen eigentlich wesentlich ist. In diesem Sinne für eine Seinsweise gebraucht, bezeichnet der Ausdruck „Sein" bei Heidegger oft nicht einfach nur das Wesen einer Sache, sondern einen Wesens*typ*. Bereits in seiner Habilitation erklärt Heidegger deshalb, dass „die aristotelischen Kategorien nur als eine *bestimmte Klasse eines bestimmten Bereiches* [...] und nicht als *die* Kategorien *schlechthin*" (*KBD* 211) zu betrachten seien.[63] „Mit Nachdruck" seien „verschiedene Wirklichkeitsbereiche [...] in ihrer Eigenart deutlich zu erkennen und [...] gegeneinander abzugrenzen" (*KBD* 211). Aus der Vielfalt kategorialer Systeme gelangt

59 Vgl. *KPM* 222f., *SuZ* 63.
60 Das ist eine Verkürzung, vgl. Owen, *Logic* 12–15.
61 Vgl. *GdP* 14, *AdL* 185 u. *SuZ* 5 u. 151; dazu Frede, *Being* 48f. u. Frede, *Scandal* 140f.
62 Vgl. dazu Schatzki, *Being* 85.
63 Hier wird der Einfluss von Lask bemerkbar, der eine Theorie der Bedeutung aus verschiedenartigen Relationen von Form und Materie entwickeln wollte, vgl. Crowell, *Lask* 227.

Heidegger also schon 1915 zu einer Pluralität von Wirklichkeitsbereichen qua Seinsarten, die über den aristotelischen, in der οὐσία zentrierten Seinsbegriff hinausreicht.[64] Auch wenn er darauf keineswegs beschränkt ist, erörtert Heidegger in *Sein und Zeit* vor allem drei Weisen, in denen das Wesen einer Entität bestimmt sein kann: durch wesentliche Eigenschaften im traditionellen Sinne, durch die Funktion oder „Bewandtnis" einer Sache im Handlungskontext und durch ein besonderes Selbstverhältnis des intentionalen Akteurs, in welchem das Sein gerade *nicht* essentiell vorausgesetzt ist.

Seiendes kann wesensmäßig bestimmt sein entweder funktional, d. h. mit Rücksicht auf den intentionalen Akteur und dessen Absichten oder ohne Rücksicht darauf – und schließlich kann es auch, im Falle des Daseins selbst, überhaupt nicht essentiell bestimmt sein. Diese Unterscheidung lässt sich nur vor dem Hintergrund verstehen, dass die Seinsweisen von Seienden ebenso wie deren Wesen von Heidegger aus den Präsuppositionen eines intentionalen Akteurs verstanden werden.[65] Dessen Seinsweise, der Absichtshorizont, in dem jemand sich bewegt, bestimmt letztlich für Heidegger die Seinsart und auch den Cha-

64 Vgl. Frede, *Being* 50. Gegen eine frühe Datierung von Heideggers Seinsfrage wehrt sich Dieter Thomä. Er behauptet, dass „die Frage nach dem ‚Sein' ursprünglich als Frage nach dem ‚ich bin' auftritt" (Thomä, *Zeit* 142) und Heideggers Seinskonzeption besser als „eine auf ihre Art konsequente Fortschreibung einer Theorie der Subjektivität" (Thomä, *Zeit* 143f., vgl. auch 255) betrachtet würde. Für diese These stützt sich Thomä vor allem auf Texte, die um 1920 entstanden sind (besonders auf *AKJ*). Die früheren Arbeiten, auch die Habilitation, liest er als Versuch Heideggers, eine früh empfundene Spaltung zwischen diesseitig-irdischer Realität und einer Sphäre transzendenter Werte zu überwinden, vgl. Thomä, *Zeit* 40. Dies Unternehmen habe erst in *Sein und Zeit* zum Erfolg geführt, als Heidegger Schellings Subjektivitätsmodell übernommen habe, vgl. Thomä, *Zeit* 251 u. 268f. Thomä verkennt, dass Heidegger schon früh und auch noch in *Sein und Zeit* ein neues Verständnis von Subjektivität lediglich als Vehikel für die Lösung des Kategorienproblems betrachtet. Dieser Agenda, zuerst im Schluss der Habilitation angekündigt (vgl. *KBD* 401), folgt Heidegger bis zu *Sein und Zeit* und gerade auch mit der vermeintlichen Wende zum Subjekt von 1920. Es ist richtig, dass die so erreichte Seinskonzeption von der der späteren Jahre weit entfernt ist – Heidegger entwickelt sich vom Kantianer zum metaphysischen Realisten. Seinen suggestiven Bekundungen, er habe immer schon an demselben Problem gearbeitet, sollte man – darum macht Thomä sich verdient – daher durchaus misstrauen. Dadurch wird aber das Seinsproblem noch nicht zur Theorie der Subjektivität.

65 Vgl. *SuZ* 211, dazu Crowell, *Lask* 234. Dies bedeutet *erstens*, dass sich das Wesen von Zeug weniger aus seinem Werkzeugcharakter denn aus seiner notwendigen Bezogenheit auf Absichten des Daseins erklären lässt (vgl. Olafson, *Coping* 50). *Zweitens* kann die Relation der Basisklassen des innerweltlichen Seienden nicht darin bestehen, dass Vorhandenheit irgendwie aus Zuhandenheit generiert wird, vgl. so etwa Brandom, *Categories* 387, 389 u. 407. Beide Klassen verstehen sich vielmehr komplementär. Schließlich thematisiert Heidegger im Sein des Seienden *drittens* nicht lediglich unser Begriffssystem, vgl. so etwa Cerbone, *World* 416. Entdeckt ist das Seiende hinsichtlich seines *Wesens*, das jedoch nur im Falle des Vorhandenen *unabhängig* von unseren Absichten bestimmt ist. Vgl. weiter Schatzki, *Being* 85.

rakter der phänomenalen Verfügbarkeit des Seienden, auf das er sich bezieht. Im Horizont der Absichten und Ziele eines Akteurs entscheiden sich nicht nur Zweckpotential und Bewandtnisse von Dingen, die ihm als Werkzeug begegnen können, sondern auch die Substanzialität der Dinge, denen er sich ohne Rücksicht auf ihre Brauchbarkeit nähert – insofern es gerade ein Ziel sein kann, sie im Hinblick auf das zu erkennen, was sie unabhängig von Akteursinteressen sind.

Wesen und Seinsweise

Auch die „Seinsweise des Erkennens" (*SuZ* 217) präsupponiert das Sein des Seienden in doppelter Weise, nämlich relativ zum bezugnehmenden Akt und zu dessen Kontext. So wird der Gegenstand in einem spezifischen Wesen und in einer bestimmten Seinsweise vorausgesetzt. Der *alltägliche* epistemische Kontext unterscheidet sich jedoch von anderen intentionalen Zusammenhängen, von wissenschaftlich-theoretischen und praktischen Zugriffen auf Seiendes, weil wir sowohl über funktional bestimmte Gegenstände, also Zuhandenes, wie über die traditionellen Substanzen, die Heidegger „Vorhandenes" nennt, etwas wissen können. Dieses Wissen unterscheidet sich vom *Know-how* des Gegenstandsgebrauchs ebenso wie von der methodischen und ontologisch explizit fundierten Erkenntnis der Naturwissenschaften. Die epistemische Praxis präsupponiert Seiendes gemäß der Als-Struktur, sie entdeckt es in einem spezifischen Wesen und mit einer spezifischen phänomenalen Verfügbarkeit, aber sie ist nicht darauf festgelegt, *wie* das Seiende wesensmäßig und phänomenal vorausgesetzt wird. Der Grund dafür liegt in einer Besonderheit der Träger von Wissen und Wahrheit in der epistemischen Praxis: Unsere Aussagen, Meinungen, Urteile und Behauptungen können sich auf Seiendes auch *unecht* beziehen, nämlich auch dann, wenn es sich nicht phänomenal selbst zeigt. Das bloße Haben einer Meinung oder einer Erkenntnis ist nicht damit identisch, dem Seienden, von dem sie handeln, tatsächlich zu *begegnen*. Auf diese Weise kann die epistemische Praxis Seiendes gewissermaßen parasitär erschließen: Sie entleiht sich die Seinsweise des Seienden von dem intentionalen Kontext, in dem sich das Seiende zeigen würde, begegnete man ihm tatsächlich.

Die Voraussetzungen der „Aussage", des wahrheitsfähigen Behauptens in der epistemischen Praxis, erläutert Heidegger in dieser Passage aus den *Grundbegriffen*:

> Latent ist im Verstehen des Seienden vor der Aussage immer schon das *Wassein* des zu enthüllenden Seienden und dieses Seiende in einem *bestimmten Modus seines Seins*, z. B. Vorhandensein, verstanden. (*GdP* 301)

Die wahre oder falsche Aussage entdeckt das Seiende hinsichtlich seines Wesens. Sie hebt es von den wechselnden Umständen ab, in denen es auftreten kann, na-

mentlich bei der Verifikation und bei der Falsifikation der Aussage. Das ist aber nicht alles: Auch der *Modus*, nämlich die *Weise*, in der das Wesen des Seienden bestimmt wird, erschließt sich der Aussage. Betrifft der Wissensanspruch etwa die Funktion eines Zeugs, dann setzt er voraus, dass dieses wesentlich funktional bestimmt ist. Wenn es *als etwas* bestimmt wird, dann wesentlich hinsichtlich seiner Bewandtnis oder kontingent hinsichtlich irgendeines Gebrauchs. Wenn die Aussage dagegen ein Seiendes thematisiert, dessen Wesen im Sinne klassischer Substanzen *nicht* mit Rücksicht auf den Absichtshorizont des Daseins bestimmt ist, dann ist ihr zugleich dessen Vorhandenheit erschlossen.

Heidegger scheint folgende Überlegung zu leiten: Das Seiende selbst wird immer als Gegenstand präsentiert, an dem sich Eigenschaften abheben lassen (d. h. immer in einem Sachverhalt bzw. als Gegenstand prädikativer Zuschreibungen). Diese Eigenschaften können wechseln und gelegentlich unvereinbar sein, obwohl sich das Seiende als identisches Worüber festhalten lässt. Heidegger drängt sich der aristotelische Gedanke auf, dass die Identität des Seienden im Wechsel seiner Zuschreibungen gerade darin besteht, dass es manche seiner Eigenschaften *nicht* verlieren kann.[66] Unser Bezug auf dieses Seiende kann sich „durchhalten" (vgl. *L* 189), gerade weil er auf eine in ihrem Wesen fixierte Entität gerichtet ist. In diesem Sinne *erklärt* die ontologische Präsupposition tatsächlich die Möglichkeit der apophantischen Referenz. Denn sprachlich können wir nach Heideggers Ansicht nur auf etwas referieren, wenn wir es zugleich deskriptiv charakterisieren. Einige dieser Beschreibungen treffen tatsächlich darauf zu, andere nicht. Wenn wir aber, wie es zu unserer Praxis gehört, in verschiedenen Situationen und unter verschiedenen Charakterisierungen auf den Gegenstand zugreifen, wie lässt er sich dann als derselbe *beschreiben*? Dies setzt offenbar eine Charakterisierung voraus, die in allen Situationen auf ihn zutrifft, in denen wir auf den Gegenstand zugreifen können. Wenn wir uns auf Einzelnes beziehen, mögen noch weitere sprachliche Komponenten hinzukommen, die diese Beschreibung an ein Individuum binden. Doch sofern es eine solche Beschreibung geben muss, liefert sie das *Wesen* des Gegenstands. Bestimmte Charakterisierungen müssen *immer* auf den Gegenstand zutreffen, solange wir uns überhaupt auf *ihn* beziehen.

Diese Wesenscharakterisierung wird von Heidegger jedoch nicht universal, sondern stets relativ zu einem bestimmten Kontext der Bezugnahme aufgefasst. Die wesensmäßige Beschreibung des Gegenstands bleibt stabil nur in diesem Horizont, d. h. nur für Klassen von Akten, die Seiendes mit gleicher Seins*art* und phänomenaler Verfügbarkeit unterstellen. Denn die Wesenscharakterisierungen sind von vorne herein als Präsuppositionen intentionaler Akte verstanden; wenn diese sich signifikant ändern, dann stehen auch ihre ontologischen Voraussetzungen zur Disposition. In diesem Sinne argumentiert Heidegger, „die

66 Vgl. *WdG* 173. Vgl. ähnlich auch Wrathall, *Essence* 252, 254 u. Tietz, *Realism* 60.

Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt" (*SuZ* 220). Diese Erschlossenheit sei „die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da *ist*" (*SuZ* 220).[67] Sie betrifft nicht lediglich die Seinsart der Klasse von Seienden, die dem Dasein in einem bestimmten Absichtshorizont begegnen können, sondern ist eigentlich eine „Erschlossenheit des Daseins" (*SuZ* 220), d. h. in ihr präsupponiert Dasein nicht nur einen Typ von innerweltlichen Seienden, sondern zugleich *sich selbst* als Akteur, der sich dem Seienden vor dem Hintergrund bestimmter intentionaler Aktivitäten nähert. Wenn meine intentionalen Bezugnahmen erschließen, dass das Wesen eines Seienden durch die Angabe einer spezifischen Handlungsfunktion zu bestimmen ist, dann betreffen diese Voraussetzungen auch mein Selbstverständnis. Denn in der Seinsweise, in der ich mich selbst dem Seienden nähere, beschreiben für mich nur funktionale Charakterisierungen das Wesen eines Seienden.[68]

Heidegger argumentiert also: Jeder intentionale Bezug auf Seiendes muss dieses in einem bestimmten Was, einem Wesen, voraussetzen. Von den vielen verschiedenen Eigenschaften eines Seienden, die ihm wesentlich sein könnten, sind nicht alle relevant, wenn wir danach fragen, *was* das Seiende ist. Je nach Kontext, in dem wir mit dem Seienden umgehen, kommen unterschiedliche Klassen von Eigenschaften in Betracht, um dessen Wesen zu bestimmen. Wenn wir nach dem Wesen von Zeug fragen, das wir im Alltag verwenden, dann kommen zu dessen Charakterisierung nur Handlungsfunktionen in Betracht. Andere Eigenschaften, etwa seine materielle Beschaffenheit, sind in diesem Zusammenhang irrelevant.[69] Ein Hammer ist ein Hammer, solange er seine *Funktion* als Hammer erfüllt. Es ist für sein *Wesen* nicht wichtig, welche Farbe er hat, aus welchem Material er ist oder wem er gehört, solange sicher gestellt ist, dass er *zum Hämmern* dienen kann.[70] In anderen, etwa naturwissenschaftlichen Zusammenhängen mag dagegen die materielle Beschaffenheit einer Sache für ihre Wesensbestimmung gerade relevant sein. Wer magnetische Eigenschaften von Stoffen untersucht, könnte in Heideggers Modell Substanzen in ihrer Beschaffenheit bestimmt voraussetzen. *Was* die Seienden sind, kann auf diese Weise un-

67 Vgl. *GdP* 308, *SuZ* 144, 211 u. *WdG* 165.

68 Heideggers Position erhält einen traditionellen Essentialismus; sie ist aber zugleich pluralistisch, weil ein Seiendes in verschiedenen Kontexten in seinem Wesen unterschiedlich bestimmt sein kann, und erklärt, typisch neuzeitlich, die Gegenstände der Intentionalität aus den Bedingungen intentionaler Bezugnahme, nämlich aus deren ontologischen Präsuppositionen. Dreyfus hat den Ausdruck „pluraler Realismus" für diese Position geprägt, vgl. Dreyfus, *Being* 280. Pluralistisch ist Heidegger im Sinne eines „explosion of reality"-Arguments, das verschiedene Spezifizierungen derselben Entität zulässt, vgl. Lynch, *Pluralism* 62f.

69 Vgl. Haugeland, *Truth* 49.

70 Freilich, die *Identität* eines Individuums kann sich durch eine Veränderung dieser Eigenschaften ebenfalls ändern. *Dieser* Hammer hier wäre nicht mehr dieses Ding, das ich jetzt in den Händen halte, wenn er z. B. aus Metall statt aus Holz bestünde, aber er wäre eben immer noch ein Hammer, weil er zum Hämmern dient.

abhängig von unseren Absichten und Bezügen beschrieben werden. Entdecktes Seiendes wird so „als das verständlich, was so ist, wie es ist und sein wird, abgesehen von jeder möglichen Entdecktheit seiner selbst“ (*GdP* 314f.). Es *muss* jedoch nicht so beschrieben werden – und *ob* es so entdeckt wird, hängt davon ab, wie es durch den spezifischen Bezugskontext erschlossen wird.

Zusammen mit weiteren, aufeinander bezogenen Zielen, Handlungsweisen, Akteuren und Dingen bilden die Akteursabsichten einen Kontext, in dem die Begegnung mit Phänomenen – sei es in Gebrauch, Erkenntnis oder anders – für jemanden relevant wird. Es kommt uns darauf an, der Sache selbst zu begegnen in der Weise, wie es sich als ontologische Voraussetzung des Kontexts explizieren lässt. Wenn wir damit beschäftigt sind, einen Stuhl herzustellen, dann liegt uns daran, dem Hammer als etwas zu begegnen, mit dem es beim Hämmern seine Bewandtnis hat: die Tauglichkeit des Hammers für unser Unternehmen ist das, was uns an ihm wesentlich ist – stets mit Rekurs darauf, dass wir etwas herstellen wollen. Wenn Galileo Galilei einen Hammer vom Schiefen Turm in Pisa geworfen hätte, um aus seiner relativen Fallgeschwindigkeit auf die Gravitation zu schließen, dann wäre seine Tauglichkeit für die Stuhlproduktion irrelevant gewesen – allein seine materielle Beschaffenheit wäre in den Blick gekommen. In diesem Sinne verändern sich unsere Voraussetzung hinsichtlich des Kontexts von Akteursabsichten, in welchem wir im weitesten Sinne mit den Dingen als Phänomenen zu tun haben. Verschiedene Voraussetzungen reflektieren deshalb auch unterschiedliche Akteursinteressen und fallen in diesem Sinne auf das Selbstverständnis von Dasein zurück. Das Beispiel zeigt auch, inwiefern unterschiedliche ontologische Voraussetzungen mit einer Sache verbunden sein können – relativ zu verschiedenen Aktivitätszusammenhängen. Das soll nicht heißen, das jedes Seiende immer in unterschiedlichen Kontexten phänomenal relevant werden kann. Es mag Dinge geben, theoretische Entitäten etwa, für die sich keine plausiblen Gebrauchskontexte finden lassen. Auch Dasein selbst spielt eine Sonderrolle, insofern es, wie wir noch sehen werden, in keinem Kontext wesentlich bestimmt ist. Die entscheidende Überzeugung Heideggers besteht jedoch darin, dass das Wesen einer Sache prinzipiell mit Rekurs auf Akteursabsichten spezifiziert werden muss, insofern es als dasjenige verstanden wird, das an der Sache für jemanden unter bestimmten Bedingungen relevant ist.

Der Modus des Aussagens selbst gibt nur *latent* vor, mit welchem Wesen und welcher Seinsweise der Referent entdeckt und erschlossen ist. Denn, so erläutert Heidegger in den *Prolegomena*: „*Sprache macht offenbar*. Sie stellt nicht allererst so etwas wie Entdecktheit her […]“ (*PGZ* 361). Vielmehr seien „das Verstehen sowie das verstehende Auslegen […] als in der Grundverfassung des In-Seins gegründete Bedingungen der Möglichkeit dafür“ (*PGZ* 361), daß Behauptungen sich auf Phänomene und nicht lediglich nur auf Seiendes beziehen könnten. Deshalb dient Heidegger das Vorhandensein in der oben zitierten Passage auch nur als ein *Beispiel* für die *verschiedenen* ontologischen Optionen des

Behauptens. Behauptungen sind ontologisch uneigenständig gegenüber anderen intentionalen Zugriffsweisen auf Seiendes. Sie sind in ihren Präsuppositionen von Kontexten abhängig, in welchen wir dem Seienden echt oder ursprünglich, nämlich als *Phänomen* begegnen.[71] Dies überrascht nicht: Hier kehrt nur auf der Ebene der ontologischen Interpretation der Befund der Analyse der epistemischen Praxis wieder, wonach die Behauptung stets implizit eine Bewährungssituation mitteilen muss, um ihren Anspruch als Beitrag zur epistemischen Praxis vermitteln zu können.[72] Die ontologische Uneigenständigkeit liegt daher auch nicht in der Natur sprachlicher Äußerungen, sondern in der Rolle, die sie in der epistemischen Praxis spielen. Deren Besonderheit besteht darin, dass ihre Bewährungssituation ontologisch offen ist, so dass sich wahrheitsfähige Behauptungen auf alles beziehen können, das in irgendeiner Weise zum Phänomen werden kann.[73]

Unsere ontologischen Präsuppositionen umfassen also zwei Aspekte: Sie setzen das Seiende, auf das wir uns beziehen, mit einem bestimmten Wesen, einem Was-sein voraus; und sie setzen zugleich die Eignung einer bestimmten Klasse von Eigenschaften für die Bestimmung dieses Wesens voraus, die Seinsart des Seienden. Gemäß dieser Seinsart kann das Wesen von innerweltlichem Seienden, also allen Entitäten außer den intentionalen Akteuren, entweder als Handlungsfunktion oder im Sinne einer traditionellen Substanz beschrieben werden. Mit dieser wesentlichen Charakterisierung lässt sich das Seiende unterscheiden von den wechselnden Situationen, in dem wir ihm begegnen oder hinsichtlich derer wir es beschreiben können. Nur durch diese Unterscheidung meint Heidegger, die apophantische Referenz der epistemischen Praxis und damit auch den gewöhnlichen Sinn der Wahrheitsprädikate erklären zu können. Ontologisch setzt jeder intentionale Bezug auf Seiendes, mithin auch die apophantische Referenz, dieses Seiende als in seinem Wesen bestimmt voraus und hebt es so von den Funktionen oder Eigenschaften ab, die ihm nur wechselnd zukommen. Die besonderen Voraussetzungen von Behauptungen und Bewährungen in der epistemischen Praxis sind nur ein Modus des allgemeinen Voraussetzungscharakters, durch den uns „das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene [...] immer schon so zugänglich [ist], daß an ihm sein ‚als was' ausdrücklich abgehoben werden kann" (*SuZ* 149), nämlich erschlossen hinsichtlich einer Seinsart. Dieser Seinsart korrespondiert eine Seinsweise des Daseins, eine spezifische Weise, in der für einen Akteur das Wesen der Dinge, mit denen er umgeht, relevant werden kann.

---

71 Vgl. *GdP* 301, *AdL* 158 u. *SuZ* 157; auf der richtigen Fährte ist hier Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 129f.

72 Vgl. *AdL* 280f.

73 Vgl. Tietz, *Realism* 66 u. Guignon, *Problem* 131. Diese Eigenart des linguistischen Bezugskontexts übersieht etwa Stewart, der Referenz und Gegenstandsgebrauch als Handlungen gleichsetzt, vgl. Stewart, *Intentionality* 156.

Auslegung und Thematisierung

Die Entdecktheit und Erschlossenheit des Seins eines Seienden wird gewöhnlich nicht selbst Thema eines intentionalen Aktes, sondern von diesem nur implizit vorausgesetzt, etwa in der Mitteilung einer Behauptung oder im Gebrauch einer Sache zu einem bestimmten Zweck.[74] Allerdings erörtert Heidegger verschiedene Formen, in denen das Sein und die Seinsweise einer Entität explizit zum Thema einer intentionalen Einstellung werden können. Heidegger spricht dabei von der „Ausbildung des Verstehens", die er „*Auslegung*" nennt (*SuZ* 148). Dies sind all solche Handlungen, bei denen sich die Absicht des Akteurs nur mit Rekurs auf die ontologischen Voraussetzungen hinsichtlich eines Seienden beschreiben lässt. Als Beispiele nennt Heidegger „alles Zubereiten, Zurechtlegen, Instandsetzen, Verbessern, Ergänzen" (*SuZ* 148), wodurch die Funktion einer Sache zum Gegenstand einer Handlung würde. Wenn ich mein Radio repariere, dann lässt sich meine Handlung nur verstehen, wenn man von einer bestimmten Funktion ausgeht, die ich wiederherstellen möchte. Gleiches gilt natürlich auch für Handlungsfunktionen, die unmittelbar die Bewandtnis einer Sache angeben. Wenn ich Radio höre, dann lässt sich auch diese Handlung nur mit Rekurs auf die besondere Funktion des Rundfunkempfängers verstehen. Anders verhält es sich jedoch mit Handlungen, die sich aus einem spezifischen Werk verstehen, z. B. sich über das Geschehen in der Welt auf dem Laufenden zu halten. Zu diesem Werk kann verschiedenes Zeug beitragen; auf unterschiedlichem Niveau mögen mich auch Tageszeitungen und gar das Fernsehen informieren. Für die Erklärung meines intentionalen Verhaltens ist dann die spezifische Funktion des eingesetzten Zeugs nur mittelbar relevant – und genau in diesem Sinne für Heidegger lediglich implizit vorausgesetzt. Ausgelegt wird immer das Wesen und die spezifische phänomenale Verfügbarkeit einer Sache mit Rücksicht auf einen intentionalen Akttyp. So legt die Reparatur das Radio als Radio aus und meine Behauptung, das Auto sei grün, legt dieses Seiende als Auto aus, wenn auch nur nach Maßgabe einer Situation, in der sich die Aussage als wahr oder falsch herausstellen kann.[75] Aussage und Behauptung sind für Heidegger *abkünftige* Formen der Auslegung, weil in ihrer prädikativen Form

74 Vgl. *GdP* 416 u. *SuZ* 31, 75, 130 u. 153f.

75 Vgl. *L* 209, *PGZ* 373, 359f. u. *PuT* 62. *Auslegung* ist keineswegs festgelegt auf einen *praktischen* Verwendungszusammenhang, vgl. dagegen Rouse, *Kuhn* 272, Brandom, *Categories* 399 u. Steiner, *Reflection* 43. Allerdings zielen Heideggers Beispiele darauf, dass Auslegungsakte das Wesen des Gegenstands echt intendieren, nämlich in der Situation einer ausgezeichneten Begegnung mit dem Seienden, die nicht durch eine ontologisch indifferente Aussage geleistet werden kann, vgl. *SuZ* 158. Eine bloß theoretische Wahrnehmung kann ein Seiendes daher ebenso auslegen wie ein praktischer Reparaturversuch.

nicht eigenständige Präsuppositionen explizit werden, sondern die mitgeteilten ontologischen Voraussetzungen der Bewährungssituation.[76]

Darüber hinaus können auch die Seins*weisen* zum Gegenstand intentionaler Bezugsweisen werden. Dies geschieht nach Heideggers Auffassung vor allem in der wissenschaftlichen Grundlagenforschung, in der das „All des Seienden […] nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete" (*SuZ* 9) werde.[77] Die Forschungen würden dabei das Seiende eines solchen Bezirks „zu Gegenständen thematisieren" (*SuZ* 9).[78] Die „Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes" einer Wissenschaft, mit denen „das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken" (*SuZ* 9) komme, gehören für Heidegger zu den elementaren Aufgaben wissenschaftlicher Forschung.[79] Eine solche Explikation ist kein triviales Unterfangen, denn mit ihr „determinieren sich die Leitfäden der Methoden, die Struktur der Begrifflichkeit, die zugehörige Möglichkeit von Wahrheit und Gewissheit, die Begründungs- und Beweisart, der Modus der Verbindlichkeit und die Art der Mitteilung" (*SuZ* 362f.).[80] Sie muss

76 Vgl. *SuZ* 153f., 157f. u. *AdL* 159f. Die Frage der Abkünftigkeit der Aussage zielt auf das Problem der phänomenalen Manifestation, die einer bloß unechten Rede abgehen kann (vgl. *SuZ* 32); sie darf nicht mit dem ontologischen Problem verwechselt werden, ob dem Gegenstandsgebrauch ein Vorrang beim Entdecken des Wesens der Seienden zukommt. Vgl. dagegen Greve, *Wahrheitskonzeption* 267ff.

77 Vgl. *PuT* 48, *SuZ* 393 und dazu auch Husserl, *CM* 12f. Dahlstrom weist zu Recht darauf hin, dass die ontologische Verstehensleistung nicht nur als *Know-how* im Umgang mit Seienden verstanden werden darf, gerade den theoretischen Wissenschaften kommt für die Regionalontologien eine wichtige Rolle zu, vgl. Dahlstrom, *Vorurteil* 299. Thematisieren kann aber auch die Praxis, vgl. *PGZ* 265f. Wieder einmal lässt sich Heidegger kein Reduktionismus unterschieben.

78 Vgl. *SuZ* 31, 67, 303, 324 u. *AdL* 280f.

79 Nicht zuletzt wegen dieser Überlegungen wird Heidegger immer wieder, und durchaus treffend, mit Thomas Kuhn verglichen, besonders einflussreich durch Dreyfus, *Being* 82 sowie durch Rouse, *Kuhn* 271. Tatsächlich bemerkt Heidegger: „Die eigentliche ‚Bewegung' der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich, wie weit sie einer Krisis der Grundbegriffe fähig ist. In solchen immanenten Krisen kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken" (*SuZ* 9). Hinsichtlich der modernen Naturwissenschaften unterscheidet Heidegger verschiedene Epochen, die – durch je krisenhafte Phasen ausgelöst – die fundierende Auslegung des Gegenstands jeweils neu explizieren. So kann für eine Disziplin die Ansetzung ihres Gegenstands kontinuierlich als das vorwissenschaftliche Vorhandene der epistemischen Praxis verstanden werden, die für dessen Phänomenalität relevanten Charakterisierungen können sich jedoch verändern und neue Bedeutungen annehmen: d. h. was unter Kraft, Bewegung usw. verstanden wird, unterliegt dem Wandel ebenso wie die Relevanz entsprechender Charakterisierungen der untersuchten Phänomene. Dabei wird in allen Stadien der Entwicklung dasselbe Seiende untersucht – aber eben in verschiedenen phänomenalen Gegebenheitsweisen, welche die grundbegrifflichen und methodischen Reflexionen einer Wissenschaft explizit auslegen.

80 Vgl. *L* 17, *PGZ* 2f., *PuT* 48, *WdG* 169f. u. *ZdW* 104.

also die Seinsart und die Art der Selbstgegebenheit eines Seienden für eine Disziplin darstellen, also auch, was es heißt, sich nach Maßgaben ihrer Methode auf das Seiende selbst zu beziehen, hinsichtlich seiner epistemischen Ansprüche zu erheben und sie in Situationen der Bewährung bzw. Begegnung mit dem Seienden einzulösen.[81] Eine solche Offenlegung der „vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien" (*SuZ* 11), die in der „vorwissenschaftlichen Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet […] begrenzt wird" (*SuZ* 9), gründen, bezeichnet Heidegger als „Thematisierung" (*SuZ* 363).[82]

Die einzelwissenschaftliche Grundlagenforschung zielt mit dieser Explikation auf eine Abgrenzung ihres Gegenstands von den Gegenständen anderer Disziplinen. Sie muss sich deshalb ausdrücklich darüber verständigen, was im Rahmen ihrer Methoden und Fragen überhaupt als ein Gegenstand von dieser oder jener Art zählen soll und unter welchen Bedingungen eine Begegnung damit für die Bewährung ihrer Aussagen relevant wird. Sie expliziert damit ontologische Präsuppositionen zur Seinsweise und zur spezifischen phänomenalen Verfügbarkeit von Seienden, die ein Forscher in dieser Disziplin für seine Arbeit voraussetzt. In der Regel präzisieren und spezifizieren die Wissenschaften dabei die sehr generösen Vorannahmen alltäglicher epistemischer Praktiken, d. h. sie schließen bestimmte Seinsweisen und bestimmte Formen der Begegnung für ihre Zwecke von der Untersuchung aus. Mit der „Thematisierung des Vorhandenen, dem wissenschaftlichen Entwurf der Natur" (*SuZ* 363) betraut Heidegger die Naturwissenschaften, die damit die ontologischen Voraussetzungen der vorwissenschaftlichen epistemischen Praxis auf den Grundbegriff bringen. Andere Wissenschaften, etwa Ökonomie und Geschichte, setzen nicht Vorhandenes oder Natursubstanzen voraus, sondern Zuhandenes, Gebrauchsgüter bzw. Dasein (*SuZ* 361) – entsprechend unterscheiden sich ihre Grundbegriffe, zumal der Sinn der Wahrheitszuschreibungen und Behauptungen.

Ganz im Sinne einer Wissenschaft vom Seienden als Seienden besteht dann die besondere Aufgabe der philosophischen Ontologie darin, das Wesen ontologischer Präsuppositionen, den „Sinn von Sein" (*SuZ* 11), überhaupt aufzuklären, also unabhängig von den vielfältigen ontologischen Voraussetzungen der verschiedenen Disziplinen und auch alltäglichen Verhaltenskontexte des Daseins.[83] Deshalb muss Heidegger auch den Kardinalfehler der philosophischen Ontologie darin sehen, sich auf *eine* Zugangsweise zum Seienden, auf *einen* Prä-

81 Vgl. Fay, *Origin* 452.

82 Thematisierung verstehen wir stets ontologisch und nie nur als Ablösung von einem Gebrauchskontext wie etwa Dahlstrom, *Vorurteil* 148f. Denn gerade die Gegenstände vieler Wissenschaften haben keinen solchen Kontext, den sie thematisierend ausblenden könnten.

83 Vgl. Guignon, *Problem* 183f., vgl. weiter das Konzept der „philosophierenden Logik", das Heidegger seit seinen Anfängen entwickelt, siehe *NFL* 23, *L* 17, *PGZ* 2f., 364, *GdP* 155f. u. *UdK* 50.

suppositionstyp zu kaprizieren. Dies führe zum „Überspringen des Phänomens der Weltlichkeit" (*SuZ* 65), d. h. der *Voraussetzungscharakter* der Intentionalität überhaupt geht verloren, weil nicht mehr erkenntlich ist, dass spezifische Voraussetzungen einem besonderen Kontext geschuldet werden.

Innerweltlichkeit

Für Heidegger ist das Sein, also die Natur oder das Wesen eines Seienden, keineswegs ein uniformer Begriff: Das Wesen eines Seienden kann von gänzlich verschiedener *Art* sein. Heidegger spricht deshalb von der „Seins*art*" (*GdP* 101; Hervorh. von mir, Ch. M.) eines Seienden. Doch relativiert sich für Heidegger nicht nur der Sinn, in dem wir ein Seiendes als wesentlich bestimmt voraussetzen, sondern auch die Rede davon, dass uns ein Seiendes überhaupt *selbst gegeben* ist. Dies betrifft alle intentionalen Verhaltensweisen, und ebenso die epistemische Praxis, die ja davon Gebrauch macht, dass sich uns Seiendes in einer Situation der Bewährung selbst zeigt. In solchen Situationen stellt sich in epistemisch relevanter Weise heraus, ob die auf das Seiende bezogenen Behauptungen wahr bzw. falsch sind. Behauptungen legen sich als Mitteilung implizit auf eine solche Probe fest. Zwar können Aussagen auch wahr bzw. falsch sein, wenn sich keine Gelegenheit ergäbe, sie zu überprüfen. Der Sinn, in dem wir sie „wahr" bzw. „falsch" nennen, ist gleichwohl davon abhängig, dass sich überhaupt Situationen beschreiben lassen, in denen Seiendes von dieser Art sich selbst zeigt. Wenn wir Behauptungen über Elefanten als Beiträge zur epistemischen Praxis zulassen und sie damit als entweder wahr oder falsch ansprechen, so ist dies nur möglich, weil wir implizit voraussetzen, was es hieße, einem Elefanten zu begegnen. Unabhängig von bestimmten Arten von Seienden können wir Beiträge zur epistemischen Praxis nur deshalb als entweder wahr oder falsch bewerten, weil es überhaupt Situationen gibt, in denen sich uns Seiendes selbst zeigt. Nur wenn überhaupt Phänomene verfügbar sind, können wir in gewohnter Weise von wahren und falschen Behauptungen sprechen. Diese Bedingung der apophantischen Referenz interpretiert Heidegger, wie zuvor die Idee eines sich gleich bleibenden Referenten unterschiedlicher Behauptungen, als einen spezifischen Modus der ontologischen Präsuppositionen intentionaler Verhaltungen und Einstellungen.

Wahrheitsfähige Rede setzt voraus, dass ihr Gegenstand phänomenal verfügbar ist. In welcher Weise ein Typ von Seienden dabei zum Phänomen wird, richtet sich für Heidegger dabei nach dem Kontext, der *Welt*, in der es *für* einen Akteur relevant ist und *als etwas* Bedeutung gewinnt. Ontologisch sieht Heidegger darin die Voraussetzung der „Innerweltlichkeit" (*GdP* 296) eines Seienden, in der es mit einem bestimmten „Sinn" (*SuZ* 151) entdeckt ist. Damit interpretiert Heidegger ontologisch die Antwort auf die Frage, was es heißt, dass es Sei-

endes von der Art wie das, von dem die Rede ist, gebe. Dass sich das Seiende, von dem wir etwas behaupten, selbst zeigen kann, wird erklärt durch die phänomenale Verfügbarkeit einer Klasse von Seienden. Und diese Verfügbarkeit fasst Heidegger ontologisch als Modifikation des Sinns auf, den innerweltliches Seiendes überhaupt für uns haben kann. Die Selbstgegebenheit wird also ontologisch als Innerweltlichkeit begriffen. Dies bedeutet vor allem, dass ein Phänomen immer *für jemanden* gegeben sein muss. Wenn wir von Seienden sprechen, die sich selbst zeigen können, dann meinen wir damit laut Heidegger stets Seiendes, das *für* einen Akteur in spezifischer Weise relevant ist.[84] Diese Überlegung soll im Folgenden nachvollzogen werden. Wie schon beim Wesen und der Seinsart einer Sache entdeckt ein Akteur nicht nur die spezifische phänomenale Verfügbarkeit von Seienden, sondern erschließt zugleich deren „Weltlichkeit" (*SuZ* 86), ihre Zugehörigkeit zu einem bestimmten Absichtshorizont.[85] Letztlich erschließt sich der Akteur damit *selbst* als Akteur mit bestimmten Absichten, welche die ontologischen Voraussetzungen spezifizieren, die er an das Seiende heran trägt.

Heidegger ist keineswegs der Ansicht, dass die Frage, für wen Seiendes in dieser oder jener Phänomenalität relevant ist, stets trivial mit „für mich" zu beantworten wäre. Die Welt, durch welche sowohl die Seinsart wie auch die spezifische Verfügbarkeit eines Seienden determiniert werden, will Heidegger seit Mitte der 1920er Jahre keineswegs als „Selbstwelt" im Unterschied zu einer „Mitwelt" anderer Personen verstanden wissen (*PGZ* 333).[86] Sie charakterisiert vielmehr unter alltäglichen Bedingungen die Perspektive und die Interessen einer typischen Rolle, die eine Person in einem sozialen Handlungsfeld einnehmen kann. Ein Akteur erschließt daher nicht die Bedeutsamkeit der Dinge *für sich selbst*, sondern so, wie *man* sie in dieser Rolle voraussetzt. Sich selbst erschließt er als „Man-selbst" (*SuZ* 129). Wir erörtern zuerst die ontologische Interpretation der Selbstgegebenheit als Präsupposition von intentionalen Akten und Kontexten und dann die Rückbindung der Voraussetzungen an den Absichtshorizont einer Akteursrolle. Schließlich soll auch die Frage nach dem „Wer des Daseins" (*SuZ* 114) gestellt werden, d. h. nach der Natur des alltäglichen Absichtshorizonts.

Phänomenale Verfügbarkeit

Die Idee, die präsupponierte Selbstgegebenheit eines Seienden kontextuell zu differenzieren, entwickelt Heidegger in der *Logik*-Vorlesung von 1925/26 aus-

84 Einen Begriff der Relevanz verwenden auch die Interpretationen von Harrison, *Tradition* 126 u. Carman, *Analytic* 258f.

85 *SuZ* 64, 88 u. 211.

86 Heidegger kritisiert damit seine eigene frühere Auffassung, vgl. dazu *AKJ* 94ff. u. Stolzenberg, *Ursprung* 289ff.

gehend von Husserls Konzept der „leibhaftigen Gegenwart" eines Seienden, die sich eignet, eine „Leermeinung" gerade so zu erfüllen, wie bei Heidegger eine Behauptung durch das Erfassen eines sich selbst zeigenden Seienden erfüllt werden kann. Heidegger erweitert Husserls Konzept, indem er die Möglichkeit zulässt, dass sich dasselbe Seiende *in verschiedener Weise* als Phänomen und mithin *selbst* zeigt (vgl. *L* 104). Während Husserl den „Begriff des Leibhaftigen […] auf das theoretische Erfassen und Erkennen" (*L* 104) zuschneide, will Heidegger andere Formen zulassen, in denen Phänomene erfasst werden können.[87] Bestimmte Seiende werden gerade dann zum Phänomen, wenn wir sie selbstverständlich gebrauchen, ohne dass wir uns ihrer Gegenwart bewusst sein müssten.[88] In solchem Gebrauch wird „dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist" (*SuZ* 69). Für den akademischen Lehrer in einem Beispiel aus Heideggers Vorlesung ist etwa „die Tafel […] dann in ihrem eigentlichen Sinne leibhaftig da, […] sofern sie in dem gebraucht wird, was sie ist" (*L* 104). *Was* für ein Zeug die Tafel ist, bestimmt sich aus ihrer Bewandtnis, also ihrer Handlungsfunktion im Kontext eines „Seinkönnens": Sie ist im Unterricht „zum Schreiben" da. Wird sie in dieser Funktion gebraucht, vielleicht um den Studenten einen bestimmten Gedanken zu vermitteln, dann zeigt sie sich selbst oder, mit Husserls Begriff, „leibhaftig". Ihr Gebrauch *beim Schreiben* lässt sie als Phänomen hervortreten. Das Anschreiben des Lehrers im Unterricht erweist sich als Situation, in der sich die Tafel selbst, d. h. als das, *was* sie ist, zeigen kann.

Dass eine Verwendungsfunktion dafür relevant ist, wie ein Seiendes zum Phänomen wird, hat die Tafel mit anderen Seienden mit „Zeugcharakter" gemein, deren Wesen sich in der Form eines „konstitutiven Um-zu" (*SuZ* 69) explizieren lässt. Wir begegnen solchen Seienden immer dann *selbst*, wenn wir sie in ihrer Bewandtnis verwenden. Diese Weise, phänomenal zu begegnen, nennt Heidegger „Zuhandenheit" (*SuZ* 88, vgl. *PGZ* 264). Sie ist das „Sein des zunächst begegnenden innerweltlichen Seienden" (*SuZ* 88), weil wir uns im Alltag in der Regel durch den Gebrauch auf Dinge beziehen. In anderen Kontexten muss Phänomenalität keineswegs in praktischen Kategorien ausgelegt werden. Im Kontext der Teilchenphysik etwa muss eine Spur in der Nebelkammer nicht in irgendeiner Weise praktisch verwendet werden, damit sich das Elektron selbst zeigt – ein „Begaffen" (vgl. *SuZ* 69) von Messdaten kann hier gerade die Weise sein, in der es leibhaftig da ist.[89] Seiendes, das sich selbst nicht bei seinem Gebrauch zeigt, bezeichnet Heidegger als „Vorhandenes" (*SuZ* 158) und dessen Seinsweise als „Vorhandenheit" (*SuZ* 88). Zur Vorhandenheit gehört „der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften*" (*SuZ* 158), mithin die Selbstgegebenheit als Gegenstand, an dem sich wechselnde Eigenschaften von einer Substanz

87 Vgl. zu Husserl *PGZ* 54ff.; weiter Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 150.
88 Vgl. *AhS* 11, *L* 149, 154 u. *SuZ* 66f.
89 Vgl. *L* 157, *GdP* 98 u. *SuZ* 138.

abheben lassen. Vorhandenheit erscheint als „Grenzfall" (*SuZ* 65) der Innerweltlichkeit eines Seienden. Oft verwendet Heidegger den Ausdruck „Vorhandenes" auch synonym für Seiendes der Natur, also für Dinge, die in ihrer Beschaffenheit vom Dasein und seinen Praktiken unabhängig sind (vgl. *GdP* 240, *SuZ* 211).[90] Die epistemische Praxis versteht sich als die Präsupposition eines *Phänomens* statt nur eines Seienden. Die Akteure gehen in diesem Kontext davon aus, dass sich Behauptung und Bewährung auf ein Seiendes beziehen, das überhaupt zum Phänomen werden, insofern es sich *selbst* zeigen kann. Darüber hinaus ist gleichgültig, in welcher Weise das Seiende zum Phänomen wird, sei es im Gebrauch oder in den besonderen Situationen der Wahrnehmung. In dieser Weise übernimmt die epistemische Praxis mit den Bedingungen der Bewährung die Präsuppositionen von anderen Kontexten, in denen Seiendes selbst begegnet. Diese Sonderrolle eignet der epistemischen Praxis, weil es zu ihr wesentlich gehört, dass sich das Seiende, auf das sie sich bezieht, nicht immer selbst zeigt – nur so lassen sich Behauptungen als epistemische *Ansprüche* verstehen.

Heidegger schließt keineswegs aus, dass wir Zuhandenes wahrnehmen oder Naturdinge im Alltag Verwendung finden können.[91] Da er annimmt, dass wir Seiendem zunächst als Zeug begegnen, während es einer besonderen, vom Alltagshandeln abgehobenen Einstellung bedarf, um Vorhandenes zu intendieren, behauptet Heidegger sogar, dass wir den geläufigen Dingen der Natur für gewöhnlich gar nicht als „Natur" begegnen: „der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind ‚in den Segeln'" (*SuZ* 70). Natur dürfe aus der Perspektive des Alltags nicht „als das nur noch Vorhandene verstanden werden" (*SuZ* 70), sondern werde hier als etwas betrachtet, dem eine spezifische Bewandtnis zukommt, eine Rolle oder Funktion mit Rücksicht auf unsere gewöhnlichen Tätigkeiten. Damit wird nicht etwa behauptet, dass es keine Natur gäbe, weil es nur geben könne, was nützt. Vielmehr argumentiert Heidegger: Unsere gewöhnlichen Verhaltensweisen, die vielen sich täglich wiederholenden Tätigkeiten vom einfachen Handgriff bis zur komplexen Handlung, setzen voraus, dass sich in ihnen Seiendes selbst in einer bestimmten Funktion zeigen kann.[92] Und was für Artefakte gilt, nimmt Heidegger ebenso für natürliche Dinge in Anspruch, die wir vorfinden. Im Alltag des Flussschiffers, der aus diversen nautischen Tätigkeiten besteht, begegnet ihm der Fluss selbst, d. h. als

90 Trotzdem scheinen Natürlichkeit und Vorhandenheit keine austauschbaren Begriffe zu sein (vgl. etwa *GdP* 307), vielmehr sind die Dinge der Natur Heideggers Paradigma für vorhandenes Seiendes, d. h. für Dinge, denen wir – nach Maßgabe der ontologischen Präsuppositionen des intentionalen Kontexts – als etwas begegnen, dessen Beschaffenheit von uns unabhängig ist. Im epistemischen Kontext wird Seiendes als etwas vorausgesetzt, dessen Beschaffenheit wie die der Naturdinge von unseren Einstellungen und Überzeugungen unabhängig ist. Gegen Brandom bleibt festzuhalten, dass Vorhandenes keineswegs *nur* durch Aussagen intendiert werden kann, vgl. Brandom, *Categories* 399.

91 Vgl. Olafson, *Coping* 52.

92 Vgl. *L* 150f., *PGZ* 357, *GdP* 416, *SuZ* 144 u. 356.

ein bestimmtes Phänomen: nämlich als Wasserweg. Dies bedeutet nicht, dass es etwa den *Fluss* – das Seiende – nur gibt, weil darauf Kähne fahren, sondern umgekehrt kann sich der Fluss nur deshalb *als Wasserweg* – das Phänomen – präsentieren, weil es einen Flussschiffer gibt, dessen Alltag eben in dieser Verwendung des Seienden besteht. Andere Aspekte des Seienden, seine physische Natur und Geschichte spielen in diesem Kontext keine Rolle, sie bleiben irrelevant, wenn sich das Seiende zeigt, und die Möglichkeit, sich in anderer Weise zu zeigen, wird von den Alltagshandlungen des Flusskapitäns nicht präsupponiert.

Die Bedingungen des Sichzeigens eines Seienden werden mit Rücksicht auf einen intentionalen Kontext spezifiziert, den Heidegger das „Worin" nennt, zu welchem das Sichzeigen eines Phänomens „wesenhaft" gehöre (*SuZ* 30).[93] Für dieses „Worin" verwendet Heidegger wiederum den Ausdruck „Welt", und zwar in einer „vorontologisch existenziellen Bedeutung" verstanden „als das, ‚worin' ein faktisches Dasein als dieses ‚lebt'" (*SuZ* 65), die den spezifischen Absichten eines Akteurs je geschuldete „*Modifikation des In-Seins*" (*SuZ* 62) eines Akteurs. Durch diese Zugehörigkeit bestimmen sich „Platz" und „Bedeutsamkeit" (*SuZ* 87) eines Seienden.[94] *Dass* es ein bestimmtes Seiendes „gibt", bedeutet, ihm eine „plazierbare Hingehörigkeit" (*SuZ* 103) zu einer solchen Welt zu unterstellen. Was darunter zu verstehen ist, prägt sich allerdings – ähnlich wie die Als-Struktur – in verschiedenen intentionalen Kontexten unterschiedlich aus. Im Falle der epistemischen Praxis präsupponieren wir Seiendes genau dann als *vorhanden*, wenn es eine bestimmte Raumzeitstelle im „All des Seienden" (*SuZ* 64) ausfüllt, die ihm unabhängig davon zukommt, ob wir uns darauf beziehen oder nicht.[95] Ein Grenzfall ist das Vorhandene deshalb, weil auf diese Weise sein Vorhandensein charakterisiert werden kann ohne Rekurs auf den Kontext oder die Tatsache der Bezugnahme.[96] Das Vorhandene wird „entweltlicht" (vgl. *SuZ* 65): Sein jeweiliges Was ebenso wie der Umstand, dass es zu einer Zeit an einem Ort sein mag, kann charakterisiert werden, ohne ein „Seinkönnen-in-der-Welt" zu involvieren (vgl. etwa *GdP* 313 u. 314f.).

Heidegger beschreibt die Lokalisierung eines Vorhandenen an einer Raumzeitstelle in der Welt als Modifikation einer intentionalen Sinnstelle, d. h. der Position, die ein Seiendes im Absichtshorizont eines Akteurs einnehmen kann.[97] Explizit leistet dies die Thematisierung der Naturwissenschaften, die ihren Gegenstand anhand „quantitativ bestimmbarer konstitutiver Momente (Bewegung, Kraft, Ort und Zeit)" (*SuZ* 362) auslegt.[98] Statt „Zuhandensein an ei-

93 Vgl. *SuZ* 151 u. *UdK* 48f.
94 Vgl. *SuZ* 361f.
95 Heidegger hält dabei die Art der zeitlichen Datierung für den eigentlichen Schlüssel zur Seinsweise eines Seienden. In *Sein und Zeit* diskutiert er die Zeitlichkeit des innerweltlichen Seienden als „Innerzeitigkeit" (*SuZ* 333).
96 Vgl. Schatzki, *Being* 94.
97 Vgl. *GdP* 414f.
98 Vgl. *ZdW* 76.

nem Platz", wie es für die alltäglichen Gebrauchsdinge angemessen wäre, spricht die Thematisierung der Naturwissenschaften vom „Vorkommen an einer Stelle im ‚Weltraume'" (*SuZ* 104). Das akteurzentrierte Koordinatenfeld alltäglicher Verhaltungen spielt dabei keine Rolle: Das „umsichtsfreie, nur noch hinsehende Entdecken des Raumes neutralisiert die umweltlichen Gegenden zu den reinen Dimensionen. Die Plätze und die umsichtig orientierte Platzganzheit des zuhandenen Zeug sinken zu einer Stellenmannigfaltigkeit für beliebige Dinge zusammen" (*SuZ* 112).[99] Dass etwas Vorhandenes existiert und nicht nur geträumt oder anders erfunden wurde, bedeutet dann, dass es zu bestimmter Zeit an bestimmtem Ort war, ist oder sein wird (vgl. *SuZ* 362). Vorhandenes hat in diesem Sinne eine „Ausdehnung" in Raum und Zeit, eine „ontologische Grundbestimmung der Welt" (*SuZ* 89), die Heidegger – wenig überraschend – bei Descartes findet, der *extensio* und Räumlichkeit in solchem „*mathematischen Entwurf der Natur*" (*SuZ* 362) gleichgesetzt habe (vgl. *SuZ* 89ff.). Auch wenn die Ausdrücke „neutralisieren" und „zusammensinken" etwas anderes suggerieren, will Heidegger nicht unbedingt darauf hinaus, dass das raumzeitliche Koordinatensystem der exakten Wissenschaften gewissermaßen eine Revision unserer Alltagsauffassung darstellt. Thematisierung und umsichtige Auslegung sind keine Konkurrenzprojekte; sie *können* einander nicht im Wege stehen, weil sie mit unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen an das Seiende heran treten. Wenn etwas in der Naturwelt vorkommt, impliziert dies nicht, dass ihm auch ein Platz, eine Bewandtnis im Horizont irgendeiner Akteursrolle zukommt – und andersherum besteht ebenfalls kein Bedingungsverhältnis.

Heidegger erklärt: „Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*" (*SuZ* 151). Wenn Seiendes als Phänomen entdeckt, d. h. beim intentionalen Bezug auf das Seiende vorausgesetzt wird, dann bekommt es „Sinn".[100] Genau diesen Sinn darf man für Seiendes, das nicht entdeckt ist, offenbar nicht ansetzen. Seiendes, das sich nicht selbst zeigen kann, wäre somit sinnentleert.[101] Als den Sinn, den Seiendes für solches Verstehen hat, bezeichnet er „das, worin

99 Heidegger kontrastiert ein akteurzentriertes und ein objektives oder akteurneutrales Lokalisierungsschema für intentionale Gegenstände, er argumentiert aber nicht, wie z. B. Evans, *Varieties* 168, dass intentionale Bezugnahme stets eine akteurzentrierte Raumkonzeption voraussetzen würde.

100 Vgl. *LUP* 171, *AKJ* 30f., *PGZ* 195f. u. *SuZ* 201.

101 Heidegger legt allerdings Wert darauf, dass Sinnhaftigkeit nicht als Eigenschaft des Seienden, sondern als Merkmal seiner präsupponierten Gegenständlichkeit zu begreifen ist. Nur Dasein, das „Seinkönnen-in-der-Welt", dem dieses Voraussetzen geschuldet ist, „kann daher sinnvoll oder sinnlos sein" (*SuZ* 151). – Nicht zu Unrecht erkennt Holtug einen „Verifikationismus des Sinns" und meint damit Heideggers Vorstellung, wir könnten uns nur auf sinnhafte, potentielle Phänomene beziehen, vgl. Holtug, *Concept* 13. Für Heidegger steht jeder intentionale Gegenstand unter den spezifischen, kontextsensitiven Bedingungen intentionaler Bezugnahme – aber intentionale Gegenständlichkeit ist kein Begriffsmerkmal für Entitäten überhaupt.

sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn" (*SuZ* 151). Phänomene „*be-deuten*" (*SuZ* 87) qua Entdeckt-sein, sie zeigen sich sinnbeladen.[102] Die Sinnhaftigkeit eines Phänomens besteht darin, vom Dasein in bestimmten „Bezügen" zu anderen Phänomenen und schließlich zum Dasein und seinem jeweiligen Seinkönnen „gehalten" zu werden (*SuZ* 87). Vorauszusetzen, *dass* es ein bestimmtes Phänomen überhaupt *gibt*, impliziert für Heidegger, ihm einen bestimmen Platz in einem bestimmten Kontext, dem „Worin", zuzuweisen. Heidegger nennt dies – hier bezogen auf Zeug – die „*Freigabe* des Seienden *auf* eine Bewandtnisganzheit" (*SuZ* 110; Hervorh. von mir, Ch. M.).[103] Dies ist für Heidegger ein Aspekt des *Entdeckens*, also der allgemeinen Präsupposition intentionalen Verhaltens (vgl. *SuZ* 110).

Die *Bezüge*, in denen ein Phänomen *be-deutet* oder mit Sinn beladen wird, erläutert Heidegger für das Zuhandene und seine Bewandtnis. Es sind die *Verweisungen* auf ein *Zeugganzes*, also jenes Ineinandergreifen von Funktionen, Absichten, Materialien, anderen Personen und Handlungen, die einen bestimmten Gegenstandsgebrauch erst als das erklären können, was er ist (vgl. *SuZ* 78f.). Die spezifische Handlungsfunktion kann nur mit Rekurs auf ein holistisches Geflecht von Handlungen, Funktionen, Akteuren usf. bestimmt werden. *Dass* ein Seiendes aber überhaupt eine Stelle in diesem Ganzen ausfüllt, das macht es erst zu einem Phänomen – und dies leistet die *Freigabe* als Aspekt des Entdeckens. Diese Bewandtnisganzheit soll eben ein Worin exemplifizieren, in welchem das Seiende sinnhaft und zum Phänomen wird. Dieses Worin wiederum ist aus der Perspektive des Daseins nichts anderes als eine Welt, in der es sein kann.[104] Heidegger stellt diesen Zusammenhang so dar:

> Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. (*SuZ* 84)

Damit beschreibt Heidegger eine gedankliche Bewegung, die „von der Struktur der Bewandtnis zum Sein des Daseins selbst führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen" (*SuZ* 84). Die Bewandtnisganzheit wird interpretiert aus dem Sein des Daseins, aus seinem *Worum-willen*, das die vielfältigen Bezüge und Verweise des Zeugganzen organisiert und strukturiert. Dasein, von dem es heißt, es „entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten" und sei ein „Sein zu Möglichkeiten" (*SuZ* 148), begreift den Kontext, in welchem ein Phänomen sinnhaft wird, als eine Möglichkeit, in der es selbst *in-der-Welt-sein* kann. Das *Worin* der Freigabe ist ein *Seinkönnen-in-der-Welt* für das Dasein. Wenn ein Ak-

102 Vgl. *AhS* 8, *L* 144, 148 u. *PGZ* 359f.
103 Vgl. *SuZ* 144, 324.
104 Vgl. *PGZ* 291, *SuZ* 144, *AdL* 194f. u. *WdG* 157.

teur Seiendes entdeckt, dann unterstellt er, dass es Sinn im Zusammenhang mit Absichten, Handlungen, Akteuren und anderen Dingen hat, welche den Horizont der Möglichkeiten abgeben, in denen er sich selbst versteht.[105] Die „Welt" ist nicht nur dasjenige, „worin" Seiendes sinnhaft wird, sondern zugleich das, „in" dem Dasein *das ist*, „darum es diesem Seienden je selbst geht" (*SuZ* 42).

Seiendes, das im Seinkönnen eines Akteurs sinnhaft präsupponiert wird, bezeichnet Heidegger als „innerweltlich" (*SuZ* 151).[106] Es ist „auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat" (*SuZ* 151). In den *Grundproblemen* argumentiert Heidegger:

> Seiendes muß als Enthülltes vorgegeben sein, um als mögliches Worüber einer Aussage zu dienen. Sofern aber Seiendes für ein Dasein als *Entdecktes* vorgegeben ist, hat es, wie wir früher zeigten, den Charakter der *Innerweltlichkeit*. Das *intentionale Verhalten* im Sinne des *Aussagens* über etwas *gründet* seiner *ontologischen Struktur* nach in der Grundverfassung des Daseins, die wir als *In-der-Welt-sein* kennzeichneten. Nur weil Dasein in der Weise des In-der-Welt-seins existiert, ist ihm *mit* seiner Existenz Seiendes enthüllt, so daß dieses Enthüllte möglicher Gegenstand einer Aussage werden kann. (*GdP* 296)

Die Entdecktheit eines Seienden als Phänomen in einem intentionalen Kontext, wie hier als Referent einer Behauptung mit implizitem Wissensanspruch, besteht darin, dass es Teil einer Welt ist, die zum In-der-Welt-sein des Daseins gehört. Phänomene sind *innerweltlich*, weil sie entdeckt sind: Dies ist ein Aspekt dessen, was wir voraussetzen, wenn wir uns in einem intentionalen Akt darauf beziehen, der zu einer bestimmten Praxis beitragen soll, die den Horizont für das Rollenverständnis eines Akteurs bildet. Derart eingebundene Akte präsupponieren ihre intentionalen Gegenstände als sinnhaft und innerweltlich: Sie sind Teil der Welt eines Akteurs, und in diesem Sinne gibt es das Seiende.

Heidegger spricht Ende der 1920er Jahre auch davon, „Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in eine Welt einzugehen" (*WdG* 159). Man könne deshalb vom „möglichen und gelegentlichen Welteingang des Seienden" (*SuZ* 159) sprechen, der genau dann eintritt, wenn Seiendes durch Dasein entdeckt wird.[107] Seiendes sei „schlechthin verborgen, solange überhaupt kein Welteingang geschieht" (*AdL* 281). Sinnhaftes unterscheidet sich also von anderem Seienden gerade dadurch, dass es Eingang in eine Welt, in den Aktionshorizont einer Daseinsrolle gefunden hat.[108] So rückt Seiendes in den *Gegenstandsbereich* einer intentionalen Praxis, etwa in den Bereich der möglichen Worüber, der potentiellen Referenten der epistemischen Praxis. Nicht jedes Seiende – also nicht

105 Vgl. Dreyfus, *Being* 96f.
106 Vgl. *GdP* 242f., *SuZ* 65, 88 u. 144.
107 Vgl. Cerbone, *World* 417f. u. Schatzki, *Being* 95.
108 Vgl. *AdL* 251 u. *WdG* 165.

alles, was sich überhaupt thematisieren oder denken lässt – muss zu einer Welt gehören, aber doch jedes Phänomen, das sich selbst zeigen können soll. Heidegger denkt den Gegenstandsbereich, durch den sich intentionale Akte und auch Behauptungen interpretieren lassen, nicht bloß formal, sondern gewissermaßen *phänomenal*: Zu den Gegenständen eines intentionalen Kontexts gehört, was sich unter dessen Bedingungen von Phänomenalität *selbst* zeigen kann.

Erschlossenheit und Weltlichkeit

Wie schon bei der ontologischen Interpretation der Als-Struktur findet Heidegger auch bei der Phänomenalität eine Erschlossenheitsdimension: Sie besteht in der „Vertrautheit mit Welt" (*SuZ* 86) bzw. der „erschlossenen Bedeutsamkeit" (*SuZ* 144), die Heidegger zur Möglichkeitsbedingung für die Entdeckbarkeit von Seiendem erhebt.[109] Dass etwas als vorhanden oder zuhanden präsupponiert werden kann, setzt voraus, dass *Bedeutsamkeit* in einem spezifischen Weltkontext überhaupt eine Kategorie für intentionale Gegenständlichkeit ist, Seiendes mithin als innerweltlich aufgefasst wird. Wenn wir uns auf Phänomene beziehen, dann setzen wir nicht nur voraus, dass sie überhaupt vorkommen, sondern dass ein solches Vorkommen bedeutet, einen Platz in der Welt als Seinkönnen eines Daseins einzunehmen.[110] Kurz: wir setzen die „Weltlichkeit" (*SuZ* 83) intentionaler Bezüge voraus, gleichgültig, worauf wir uns im Einzelfall beziehen.[111] Weil Dasein durch Weltlichkeit wesentlich bestimmt ist, impliziert die Relevanzpräsupposition ontologisch auch eine bestimmte Annahme zum Sein des Daseins: Es ist ein Seiendes, für das Dinge in einem Aktionshorizont relevant werden können, ein Seiendes, das in diesem Sinne „auf Welt angewiesen" ist, weil es wesentlich ein „Geben von Welt vor allem und für alles Sein zu und bei innerweltlichem Seiendem [sic!]" (*AdL* 194, vgl. *SuZ* 87) ist. Es ist diese ontologische Dimension der Relevanzvoraussetzung intentionaler Bezugnahme, die dann in den Hintergrund tritt, wenn Vorhandenes „entweltlicht" (vgl. *SuZ* 65) wird. Vorhandenes hört nicht auf, innerweltlich zu sein (dann wäre es kein Phänomen mehr und könnte sich nicht als Gegenstand des apophantischen Bezugs qualifizieren), aber seine „Weltlichkeit" – dass es überhaupt Teil einer Welt ist – kann nicht mehr als Teil seiner Substanz beschrieben werden. Denn *dass* Vorhandenes überhaupt zur Welt eines Daseins gehört, ist ihm nur zufällig, aber nicht wesentlich.

Heidegger selbst lässt keinen Zweifel daran, dass Vorkommen im herkömmlichen Sinne nur als Modus des *Be-deutens* eines Gegenstands für ein *Seinkönnen-in-der-Welt* begriffen werden soll: „Realität ist nicht allein eine Seinsbestim-

109 Vgl. *PGZ* 286, *SuZ* 86 u. 144.
110 Vgl. so auch Harrison, *Tradition* 127f.
111 Vgl. *SuZ* 64 u. 211.

mung unter andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit" (*SuZ* 201).[112] Damit bildet Heidegger die gewöhnliche Vorstellung von Realität auf sein Konzept der Vorhandenheit ab und argumentiert, diese sei nur ein „Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden" (*SuZ* 65). Dies soll nicht bedeuten, es hinge von uns und unseren Präsuppositionen ab, dass es dieses oder jenes Seiende tatsächlich gibt. Denn, so erklärt Heidegger, das *vorhandene* „Seiende, z. B. die Natur, hängt in seinem Sein, daß und ob es Seiendes ist oder nicht, keineswegs davon ab, ob es wahr, d. h. enthüllt ist und als enthülltes für ein Dasein begegnet oder nicht" (*GdP* 313).[113] Als Gegenstand eines intentionalen Bezugs wird vom Vorhandenen vorausgesetzt, dass es vorkommt, und zwar mit einer bestimmten Substanz bzw. als Individuum einer natürlichen Art, auch dann, wenn es sich nie zeigen würde. Denn seine *Phänomenalität* impliziert gerade diese Unabhängigkeit. Das Vorhandene ist daher ein Grenzfall intentionaler Gegenständlichkeit: Denn die Präsuppositionen des intentionalen Kontexts „enthüllt gerade das Seiende als das, was es vordem schon war, unangesehen seiner Entdecktheit und Nichtentdecktheit. Als entdecktes Seiendes wird es als das verständlich, was so ist, wie es ist und sein wird, abgesehen von jeder möglichen Entdecktheit seiner selbst" (*GdP* 314f.).[114] Unabhängig also davon, ob überhaupt *ein Kontext*, eine spezifische Praxis etabliert wurde, welche die Selbstgegebenheit des Seienden präsupponiert, gibt es dieses Seiende als es selbst.

Als intentionaler Gegenstand ist das Vorhandene gerade mehr als *nur* ein intentionaler Gegenstand. Es transzendiert die intentionale Gegebenheit nur qua seiner Phänomenalität, weil es in dieser Weise von einem Seinkönnen des Daseins – der epistemischen Praxis und den Naturwissenschaften – vorausgesetzt wird. Heidegger erklärt diese Überlegung in den *Grundproblemen*:

> Zum Sein des Vorhandenen, der Natur gehört *nicht* Innerweltlichkeit als eine Bestimmung seines Seins, sondern als eine *mögliche* Bestimmung, aber eine notwendige Bestimmung für die Möglichkeit der Entdeckbarkeit der Natur. Zur *entdeckten* Natur, d. h. zum Seienden, sofern wir uns zu ihm als enthüllten verhalten, gehört es, daß es je schon in einer Welt ist, aber zum *Sein* der Natur gehört nicht Innerweltlichkeit. (*GdP* 240)

Vorhandensein ist demnach eine Frage der Modalität: Seiendes ist genau dann vorhanden, wenn seine Phänomenalität, mithin seine Weise, sich als etwas selbst zu zeigen, ihm nur kontingent zugehört. Es ist dem Vorhandenen schlicht unwesentlich, ein Phänomen zu werden, aber wir können uns auf dieses Seiende nur intentional beziehen, weil es sich unter spezifischen Bedingungen selbst zeigen kann. In diesem Sinne ist der *Welteingang* nicht relevant für die Seinsart

112 Vgl. *PIA* 91, *SuZ* 201, 211f.
113 Vgl. *GdP* 66, *SuZ* 183, *AdL* 194f. u. 251.
114 Vgl. Schatzki, *Being* 94.

des Vorhandenen – wenn wir uns aber darauf beziehen wollen, dann muss es notwendig in einer Welt vorkommen, weil es sich nur so selbst zeigen kann.

Seiendes ist wirklich und ist, was es ist, unabhängig von uns – aber dies versteht sich als besondere Präsupposition eines bestimmten intentionalen Kontexts.[115] Für Zuhandenes wird solches gerade nicht unterstellt, denn *dass* und *was* das Zuhandene ist, sein Sein, besteht ja gerade in seiner spezifische Bewandtnis.[116] Ohne den Akt des Hämmerns gäbe es weder diesen Hammer noch eine gegebenenfalls auch leere Klasse von Hammerdingen – es gäbe lediglich ein Seiendes, auf das wir uns nur unter Absehen von seiner Bewandtnishaftigkeit beziehen. Wenn wir uns auf Seiendes beziehen, das es gibt, gleichgültig, ob wir uns darauf beziehen, dann nur weil wir eben dies als spezifische Phänomenalität voraussetzen: Solches Seiendes muss nicht in der Welt eines Dasein vorkommen. Es kommt aber nur *so* vor, insofern wir uns in dieser Weise darauf beziehen. Über Seiendes jenseits jeglicher Festlegungen durch die Präsuppositionen intentionaler Kontexte lässt sich Heidegger zufolge nichts sagen – eben auch nicht, dass es von uns in dieser Weise unabhängig ist.

Diese Überlegungen sind auch der Schlüssel zu den polemischen Äußerungen Heideggers in *Sein und Zeit* § 44c, wo sich Heidegger zu der Behauptung versteigt, „die Gesetze *Newtons*, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein *ist*" (*SuZ* 228).[117] Heidegger wendet sich damit gegen ein verfehltes Verständnis der *Wahrheitsvoraussetzung*. Diese könne nicht darin bestehen, etwa Newtons Gesetze mit den Mitteln der Akt-Inhalt-Unterscheidung zu zeitlosen, idealen oder „ewigen Wahrheiten" (*SuZ* 227) zu erheben, wie Husserl und die Neukantianer gegen den Relativismus und Skeptizismus argumentieren.[118] Vielmehr, so Heidegger, sei „*alle Wahrheit […] gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des*

115 Vgl. auch Dreyfus, *Truth* 157f. u. 159.

116 Etwas ist kein Hammer mehr, wenn es nicht dazu taugt zu hämmern – und ein derart untaugliches Seiendes käme in der Welt des Handwerkers auch nicht mehr vor. Heidegger erörtert „unzuhandenes" Seiendes, also Dinge, die ihrer Funktion beraubt wurden, aber unter Umständen noch instand gesetzt werden können (*SuZ* 73). An solchem Seienden trete „die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen" (*SuZ* 73) gerade deshalb zu Tage, weil uns die nicht mehr verfügbare Handlungsfunktion umtreibt. Wenn auch diese Art von intentionaler Relevanz fortfallen würde, dann würde das Seiende schließlich gar nicht mehr vorkommen, d. h. es wäre nicht mehr Teil eines praktischen Werkstattzusammenhangs, der Welt, in der wir uns darauf beziehen. Das Seiende wäre dann in „purer Vorhandenheit" (*SuZ* 73), dass und wie es ist, unabhängig vom Werkkontext. Das Hämmern konstituiert nicht den Hammer als pures Vorhandenes, aber eben doch als *Zuhandenes*.

117 Vgl. die Erörterungen bei Rouse, *Kuhn* 288, Guignon, *Problem* 200f., Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 163, Olafson, *Being* 50, Carman, *Analytic* 257 sowie die Kritik bei Graeser, *Re-Interpretation* 211.

118 Vgl. dazu noch die neukantianische Position aus der Dissertation *LUP* 113f. Anm.

Daseins" (*SuZ* 227).[119] Dies bedeute nicht, dass die realistische Intuition weichen müsse, denn „das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinn nach das Aussagen dem ‚subjektiven' Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst" (*SuZ* 227). Doch könne eine solche Bewährung nicht, das zeigen die Überlegungen zur Erschlossenheit, für eine von den Antipsychologisten beschworene „‚Allgemeingültigkeit'" (*SuZ* 227) herhalten. Denn Bewährung bzw. die phänomenale Begegnung mit dem Seienden sei selbst nur relevant, insofern das „Entdecken eine *Seinsart des Daseins ist*" (*SuZ* 227).

Entsprechend gehe auch das antiskeptische Argument der diskursiven Wahrheitsvoraussetzung in die Irre, welches dem Skeptiker nachzuweisen sucht, die Behauptung seiner These müsse Wahrheit gerade in dem Sinne voraussetzen, den er bestreitet.[120] Wer so argumentiert, sagt nach Heideggers Ansicht lediglich, dass „Aufzeigen seinem Sinne nach ein Entdecken ist" (*SuZ* 228), d. h. bestimmte Festlegungen hinsichtlich des Seienden zur epistemischen Praxis gehören. Dabei bleibe jedoch der „Sinn des Voraussetzens und seines ontologischen Fundaments im Dasein selbst völlig dunkel" (*SuZ* 228). Vorausgesetzt werden müsse „Erschlossenheit", d. h. der ontologische Voraussetzungscharakter der Intentionalität selbst, weil er „zur wesenhaften Geworfenheit des Daseins in die Welt" gehöre (*SuZ* 228). Wenn man darauf beharrt, dass bestimmte Wahrheiten ewig seien, dann übersieht man gerade den Erschlossenheitscharakter unserer epistemischen Praktiken. Dass ein Seiendes wesentlich bestimmt ist und sich selbst, in welcher Weise auch immer, zeigen können muss, ist nur dem Umstand geschuldet, dass wir überhaupt darüber etwas *wissen* wollen. In diesem Sinne ist Wahrheit relativ zum Dasein: In einem solchen Sinne über Seiendes zu reden, dass unsere Rede im gewöhnlichen Sinne wahr oder falsch sein kann, gewinnt seinen Witz nur aus dem besonderen Absichtshorizont eines epistemischen Akteurs. Wer sagen wollte, Newtons Gesetze seien auch dann wahr, wenn es keinen epistemischen Akteur gäbe, würden den Sinn von „wahr" verfehlen.

Auch die Realismusfrage stellt sich nach Heideggers Ansicht erst relativ zu einer spezifischen Erschlossenheit: Dass es etwas gibt, dessen Vorkommen und substantielle Beschaffenheit sich unabhängig von uns charakterisieren lässt, ist keine Eigenschaft dieser Dinge, sondern des Bezugsrahmens, innerhalb dessen wir uns darauf beziehen.[121] Dies mag entfernt an Putnams „*internalist* perspective" erinnern, derzufolge „*what objects does the world consist of?* is a question that it only makes sense to ask within a theory or description" (Putnam, *Reason* 49). Putnam argumentiert, Gegenstände existierten nicht „independently of conceptual schemes. We cut up the world into objects when we introduce

119 Vgl. *GdP* 316 u. die Kritik an Cassirer in Davos in *KPM* 281.

120 Vgl. dazu vor allem Husserls Auseinandersetzung mit dem „individuellen" und „spezifischen Relativismus" in *LU I* 123f. Heideggers Skeptizismusbegriff diskutiert Frede, *Scandal* 144.

121 Vgl. Tietz, *Realism* 71.

one or another scheme of description" (Putnam, *Reason* 52). Doch der Anschein täuscht. Tatsächlich unterscheiden sich Heideggers und Putnams Internalismus erheblich. Zunächst einmal würde sich Heidegger daran stoßen, dass wir Putnam zufolge die Welt *arbiträr* aufteilen. Es ist für Heidegger gewiss keine Sache der „Wahl", ob uns etwas mit dieser oder jener Phänomenalität begegnet.[122] Vor allem aber stellt Putnam die Einteilung der Welt in so etwas wie natürliche Arten zur Wahl. Aus Heideggers Sicht hieße das, die Phänomenalität des Vorhandenen, dessen jeweilige Substanz und Vorkommen von uns unabhängig sind, auf die des Zuhandenen zu reduzieren, dessen spezifische Bewandtnis sich nur unter Rekurs auf unsere Absichten, Handlungen und Einstellungen erklären lässt. Was ein Naturding wäre, hinge dann davon ab, in welchem Theorierahmen wir uns darauf bezögen. Mit dem Vorhandenen entdecken wir aber gerade Seiendes als hinsichtlich seiner *Essenz* unabhängig von unseren Praktiken und Absichten. Für Heideggers Ontologie ist wesentlich, dass die verschiedenen Weisen, das Wesen von Seienden vorauszusetzen, wechselseitig irreduzibel sind. Dies ist der Kern von Heideggers pluralistischem Essentialismus: Wenn wir uns intentional auf Seiendes beziehen, dann ist es in seinem Wesen und mit einer bestimmten Phänomenalität bestimmt, über die wir nicht arbiträr verfügen, sondern die den kontextuellen Bedingungen des intentionalen Bezugs unterliegen.

Entdeckend-sein verstehen wir als implizite Voraussetzung einer intentionalen Verhaltung hinsichtlich des Seienden, auf das sie sich in einem weiten Sinne bezieht. Diese Präsupposition betrifft *erstens* die Bedingungen, unter denen sich das Seiende als etwas von einer spezifischen Art zeigen kann, und *zweitens* seine phänomenale Relevanz für eine spezifische Akteursrolle. Daraus leitet Heidegger die spezifischen Präsuppositionen der epistemischen Praxis, des apophantischen Entdeckens, ab. In dessen prädikativer Struktur modifiziert sich eine Als-Struktur, derzufolge Seiendes als etwas mit wesentlichen und wechselnden Eigenschaften vorausgesetzt wird. Die Forderung nach Ausweisbarkeit in der epistemischen Praxis versteht Heidegger als Modifikation einer allgemeinen Relevanzpräsupposition für jedes Seiende, das als Phänomen vorkommen soll: Es ist relevant, es hat eine Bedeutung innerhalb des Horizonts einer typischen Akteursrolle und ist derart innerweltlich. *Entdeckt-sein* meint also, dass ein Seiendes im Bezugssystem einer Welt mit bestimmten Manifestationsbedingungen assoziiert wird. Ein zuhandener Hammer wäre nicht, *was* er ist, wenn er sich nicht selbst als zu dem nützlich zeigen könnte, was wir damit assoziieren: etwa

122 Putnam orientiert sich am Problem der „Theoriewahl", also der Entscheidung zwischen empirisch äquivalenten, aber irreduziblen wissenschaftlichen Theorien bzw. „schemes of description". Während ein Wissenschaftler vielleicht tatsächlich eine Entscheidung für oder gegen ein bestimmtes Erklärungsmodell fällen mag, ist das Seinkönnen-in-der-Welt zwar eine kontingente Situation, aber deswegen keine Option für das Dasein: Wir finden uns „als ein in das Seiende geworfenes Seiendes" (*KPM* 246), das keineswegs jederzeit frei über sein Seinkönnen verfügen kann.

das Einschlagen von Nägeln. Und der Hammer wäre überhaupt nicht relevant, wenn er sich nicht tatsächlich derart nützlich erweisen würde: Das bloße Anschauen eines hammerartigen Dings ist keine Begegnung mit einem Hammer als Zuhandenem, auch wenn es in einem anderen Zusammenhang als dessen Gegenwart zählen mag. Die intentionalen Präsuppositionen erschließen stets auch eine *Seinsart* und *Weltlichkeit* – d. h. dass sich etwas unter bestimmten Bedingungen als es selbst zeigen und in einer Welt vorkommen kann – und damit ihren eigenen Voraussetzungscharakter in Abhängigkeit zum Absichtshorizont eines Daseins. Sie charakterisieren das Dasein in einer bestimmten Akteursrolle, die über die Phänomenalität eines Seienden entscheidet, und als intentionalen Akteur, für den Seiendes in einer Welt relevant wird.

Der Absichtshorizont des Alltags

Im Alltag treibe uns, so Heidegger, „ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen" (*SuZ* 126). Die Folge davon sei, dass „das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt" (*SuZ* 127). Dahinter steht die Idee, dass wir im Alltag ständig um Vergleichbarkeit mit anderen Personen bemüht seien. Dies erfordert eine gewisse Standardisierung der Handlungsweisen, Absichten und auch der Gegenstände, die uns begegnen – kurz: die Kontexte, auf die hin Seiende freigegeben werden, müssen in der Weise *öffentlich* sein, dass andere Personen verstehen können, was es heißt, in ihnen zu agieren und Seiendem zu begegnen.[123] Dies impliziert, dass Seiendes nicht individuell oder privat entdeckt und erschlossen wird, sondern immer so, wie es sich auch anderen zeigt. Unter „alltäglichen" Bedingungen wird die „nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins" daher vom „Man" vorgegeben, so dass ein Akteur das Wesen der Dinge und sich selbst nur stereotyp aus der Perspektive des „Man-selbst" zu fassen bekommt (*SuZ* 129):[124]

> Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandtnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind. (*SuZ* 129)

Die Phänomene unterscheiden sich in ihrem Wesen und ihrer Phänomenalität nicht je Akteur, sondern sind dieselben für alle Akteure einer Gesellschaft. Intentionale Kontexte sind stereotyp und nicht individuell.[125]

---

123 Vgl. *AhS* 18, *GdP* 228 u. *SuZ* 194f. u. 321.
124 Vgl. auch *BZ* 22, 24, *PGZ* 373 u. *SuZ* 167, 194f. u. 239f.
125 Vgl. Dreyfus, *Being* 124f., 143f., 151–54 u. Dreyfus, *Interpreting* 425. Dreyfus' Lektüre bewertet Olafson als Kulturdeterminismus, vgl. Olafson, *Coping* 60. Unser Begriff ste-

Das Worum-willen, aus dem heraus sich die Absichten eines Akteurs verstehen lassen, muss als typische *Rolle* begriffen werden, in welcher er agiert.[126] Diese Rolle prägt den Verweisungszusammenhang und gibt gewissermaßen die Sinnstellen der Bewandtnisganzheit vor, in denen Seiendes entdeckt werden kann. Dass sich z. B. gewisse Unterrichtsmittel im Gebrauch selbst zeigen und zudem in ihrer wesentlichen Bewandtnis, wird durch das Selbstverständnis eines Akteurs als akademischer Lehrer präsupponiert. Würde es diese Phänomene nicht geben, könnte sich Dasein bei seinen alltäglichen Verrichtungen nicht als Lehrer verstehen und auch von anderen nicht so aufgefasst werden. Ein Lehrer ohne Schüler, ohne Unterrichtsstoff, ohne Hilfsmittel usf. *ist* kein Lehrer, d. h. niemand könnte sein Handeln als das eines Lehrers auffassen. Umgekehrt würde es auch die Dinge *in ihrer Bewandtnis*, d. h. als Phänomene nicht *geben*, wenn es die Rolle oder das Selbstverständnis eines Lehrer nicht gebe: Kein Lehrer ohne Kreide und keine Kreide ohne Lehrer.[127]

Die Standardisierung des Phänomens und der Bedingungen seines Selbstzeigens geschieht relativ zu bestimmten, ebenfalls standardisierten Akteursrol-

---

reotyper Präsuppositionen impliziert lediglich, dass jede ontologische Voraussetzung einer Person auch durch andere Personen nachvollzogen werden kann. Es gibt, dies scheint mir der systematisch relevante Punkt Heideggers, keine privaten Verständnishorizonte. Das bedeutet aber nicht, dass eine Person sich selbst und andere Entitäten ontologisch immer so auffassen muss, wie auch Andere dies präsupponieren. Wir sind gleichwohl, so verstehe ich Heideggers Argumentation, dazu disponiert, uns in unseren Voraussetzungen anzugleichen.

126 Heideggers holistischer Ansatz dient dazu, die Phänomenalisierungsbedingungen von Seienden – ebenso wie das Selbstverständnis des Daseins – *externalistisch* zu begreifen: Die Phänomenalisierungsbedingungen sind nicht Sache eines Subjekts im traditionellen Sinne, sie sind nie privat und hängen nicht von irgendwelchen mentalen Zuständen einer Person ab. Wir können uns über die Bedeutung, die eine Sache für uns hat, täuschen, es kann Phänomene geben, die wir nie wahrgenommen haben und vielleicht auch nie erfassen werden; und ich kann die Bedingungen, unter denen sich *mir* etwas zeigt, stets Anderen mitteilen oder von Anderen erfahren. Auch wenn das Worin der Phänomene für Heidegger durch das Selbstverständnis eines Akteurs umgrenzt wird, so sind die Phänomene doch nie nur Seiendes, wie es ihm *erscheint*. Die Komponente des *Erscheinens*, das notorische Sichmelden, soll also nicht über die Hintertür wieder eingeführt werden. Vielmehr geht es darum, die Situationen des *Sichzeigens* eines Seienden, die Bedingungen, unter denen es zum Phänomen wird, durch ihren Ort in Praktiken zu bestimmen, die wir wiederum wesentlich in einer Gemeinschaft von Akteuren ausüben. Vgl. zum Begriff der Rolle in diesem Zusammenhang auch Guignon, *Problem* 105, Guignon, *Authenticity* 333 u. Blattner, *Idealism* 83–85.

127 Vgl. Blattner, *Idealism* 58–60 u. 73ff. Wie Blattner hier den Ansatz zu einem Privatsprachenargument zu sehen, ginge wohl zu weit. Denn die bloße Korrespondenz von Handlungsfunktion und Akteursrolle sichert Verständlichkeit nur für Personen in derselben Rolle, sie zeigt nicht, dass Personen auch wesentlich *jede* Akteursrolle nachvollziehen können. Die argumentativen Ressourcen dafür sind im Konzept der Eigentlichkeit zu suchen.

len.[128] Dabei muss es natürlich nicht nur *eine einzige* sanktionierte Verwendungsweise eines Gegenstands und daher auch nicht nur *eine einzige* Weise geben, in der das Phänomen sich einer durchschnittlichen Akteursrolle zeigen kann. Die Tafelkreide etwa erfüllt für Lehrer und Hausmeister eine unterschiedliche Handlungsfunktion; sie manifestiert sich selbst in unterschiedlichen Handlungsweisen – etwa dem Anschreiben im Unterricht und der Order, wenn die Kreide ausgegangen ist. Es ist wichtig, die Idee des intentionalen Kontexts nicht zu eng zu fassen. Verschiedene *Welten* müssen sich nicht wechselseitig ausschließen, sie können andere intentionale Kontexte umfassen oder mit ihnen überlappen, und zwar sowohl hinsichtlich der Seienden, die auf sie hin freigegeben werden, als auch hinsichtlich der Akteure, deren Sinnhorizont sie bilden. Dies bedeutet, dass für dasselbe Zuhandene je nach Kontext unterschiedliche Manifestationsbedingungen fixiert sein können. Was dem Tischler zum Hammer taugt, kann dem Beamten als Briefbeschwerer Dienste leisten – relativ zum Beamtenkontext sind mit dem Seienden andere Manifestationsbedingungen assoziiert als in der Werkstattwelt des Tischlers.[129] So kann es dazu kommen, dass der Beamte das Seiende – den Briefbeschwerer, der einem Hammer gleicht – unter Umständen gerade dann verdecken würde, wenn er damit Nägel einschlägt. Überdies agieren *dieselben* Akteure in verschiedenen Kontexten: Was ich vormittags am Schreibtisch als Briefbeschwerer verwende, kann mir abends im Hobbykeller als Hammer dienen.[130]

Fassen wir zusammen: Heidegger interpretiert die Voraussetzungen der epistemischen Praxis hinsichtlich der apophantischen Referenz und ihres Gegenstands als besonderen Modus der allgemeinen ontologischen Voraussetzungen des intentionalen Bezugs auf Seiendes: dem Entdecken seines Seins und dem Erschließen seiner Seinsweise. Dass wir uns apophantisch behauptend auf etwas beziehen müssen, das sich in verschiedenen Situationen, unter verschiedenen Zugriffsweisen als dasselbe zeigen kann, gründet in der ontologischen Präsupposition des *Wesens* für den Gegenstand einer intentionalen Bezugnahme. Ontologisch wird der Referent einer wahrheitsmäßigen Behauptung deshalb in einem bestimmten Wesen entdeckt, d. h. in dieser Hinsicht präsupponiert. Dass sich der Referent einer Behauptung in einer Situation der Bewährung selbst zeigen können muss, gründet in der Voraussetzung einer spezifischen *Phänomenalität* für jeden intentionalen Gegenstand. Jeder Bezug auf Seiendes präsupponiert Be-

128 Vgl. Blattner, *Idealism* 62f. u. Brandom, *Categories* 391f. u. 395.

129 Vgl. Schatzki, *Being* 86.

130 Vgl. Haugeland, *Person* 23 – Für einfache Gegenstände wird man solch extreme Beschreibungen nicht geben wollen. Stattdessen kann man vielleicht annehmen, dass Verwendungskontexte *interferieren*: Der Beamte entleiht gleichsam die Manifestationsbedingungen des Seienden aus der Tischlerwelt. Damit bliebe auf die verschiedenen Kontexte des Akteurs bezogen das Seiende mit konstanten Manifestationsbedingungen ausgestattet, die ihm in einem, aber nicht allen intentionalen Kontexten zukämen.

dingungen, unter denen wir ihm selbst begegnen können – unabhängig davon, ob sich dies tatsächlich ergeben wird.

Heidegger vertritt die Ansicht, dass sich verschiedene Typen von ontologischen Präsuppositionen für unterschiedliche Zusammenhänge differenzieren lassen, in denen wir uns auf Seiendes beziehen. Die Weise, in welcher das Wesen einer Sache bestimmt ist, und die Weise, in der es sich selbst zeigen kann, variieren mit dem Kontext der Bezugnahme auf Seiendes. Deshalb sind mit einem solchen Bezug auch die kontextuellen Vorgaben *erschlossen*: Die Präsupposition eines Wesens verweist auf eine Seinsart, d. h. eine Klasse von Wesensbestimmungen für Seiendes, auf welches wir uns in einem bestimmten Rahmen beziehen; die vorausgesetzte phänomenale Verfügbarkeit verweist auf die Weltzugehörigkeit des Seienden, d. h. den Umstand, dass es überhaupt in einem bestimmten Kontext für jemanden in spezifischer Weise relevant oder bedeutsam ist. Dass Seiendes sich in dieser oder jener Weise selbst zeigen kann, ist also nur eine Art, in der es für einen Akteur relevant sein kann – z. B. als Tatsache, anhand der wir den Wahrheitswert einer Aussage überprüfen können.

Die epistemische Praxis unterscheidet sich von anderen intentionalen Kontexten: Sie expliziert in gewisser Weise ihre ontologischen Voraussetzungen in der prädikativen Form von Behauptungen, und sie verhält sich parasitär zu ontologischen Voraussetzungen anderer Kontexte, nach deren Maßgabe sich Seiendes bei der Bewährung selbst zeigen muss. Die Kontexte, aus welchen sich Seinsart und Weltlichkeit eines Seienden bestimmen, begreift Heidegger als Absichtshorizont einer Akteursrolle. Ein Seiendes ist in seinem Wesen bestimmt und als Phänomen relevant für einen Akteur, dessen intentionales, auf Seiendes gerichtetes Verhalten sich und anderen aus typischen Absichten und Zielen verständlich bleibt. Dieser Absichtshorizont ist dem Akteur daher zugleich mit Seinsart und Weltlichkeit des Seienden, auf das er sich bezieht, erschlossen.

Vorrang der Praxis?

Zu den irritierenden Passagen in *Sein und Zeit* gehören die Bemerkungen von der *Abkünftigkeit* der theoretischen Einstellung und des *theoretischen Satzes* von einem praktischen Syndrom aus Zuhandenheit, Bewandtnis und anderen Kategorien. Heideggers Sprache zeugt von einigem Ressentiment gegenüber dem Modell des „disengaged thinker" (Taylor, *Agency* 319). Die Natur und ihre Erkenntnis sind nicht nur abkünftig, sondern überhaupt nur ein ontologischer *Grenzfall*. Da wird „die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgeblendet" (*SuZ* 138); es ist vom gleichsam mutwilligen „Überspringen" (*SuZ* 65) ebenso die Rede wie von „Nivellierung" (*SuZ* 158) und „Defizienz" (*SuZ* 61). Auch nennt Heidegger das theoretische Erkennen einen „fundierten Modus des *In-der-Welt-seins*" (*SuZ* 71) und die Wissenschaften ein „unumsichti-

ges Nur-hinsehen" (*SuZ* 69). Dahinter steht nicht nur eine offenkundig antikontemplative Haltung, man könnte sogar meinen, dass dem verwendenden, praktischen Umgang mit Zuhandenem ein Primat vor dem kognitiven Bezug auf Vorhandenes zukomme.[131] Vorrang genießt die Praxis bei Heidegger in drei verschiedenen Zusammenhängen: Da ist die Idee des Aufzeigens als eines bloß abkünftigen Modus der Auslegung,[132] dann der Vorrang des Womit vor dem Worüber[133] – insofern das Zuhandene in einer phänomenalen Ganzheit aufscheine, von der beim Vorhandenen nur noch ein einseitiger Aspekt übrig bleibe – und schließlich der Gedanke, dass Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt nur Ausnahmen vom alltäglichen Besorgen des Daseins darstellen, das sich gewöhnlich eben mit Gegenstandsverwendung beschäftigt.[134] Gewiss behaupten sich diese Thesen bei Heidegger in eigenem Recht, aber sie variieren jeweils den Vorwurf einer „Entweltlichung der Welt" (*SuZ* 65), d. h. eines problematischen Rekurses auf Welt, ohne deren Charakter als *intentionalen* Kontext, als Dasein-in-der-Welt Rechnung zu tragen. Die drei Aspekte der Primatsthese thematisieren dabei je ein Moment jeder Intention: den Akteur, den intentionalen Gegenstand und die Relation selbst. Es ist freilich weder klar, worin auf sie bezogen jeweils ein Vorrang der Praxis bestehen könnte oder wie er zu begründen wäre – noch auch, welche Implikationen dies für den apophantischen Bezug hätte.

Argumentative Ressourcen für die Primatsthese bietet vor allem Heideggers Analyse der *Abkünftigkeit* der Aussage. So sei das „Entdecken, wie es die Aussage vollzieht, immer angewiesen auf …, es nährt sich von dem ursprünglichen Entdecken, das im Umgang liegt" (*AdL* 159f.).[135] Heidegger behauptet scheinbar, dass die ontologischen Präsuppositionen von Aussagen von denjenigen Voraussetzungen abhängen, welche der alltägliche Gegenstandsgebrauch für seine Gegenstände unterhält.[136] Wir könnten dann nur über solche Dinge wahrheitsfähige Aussagen machen, deren *Wesen* sich immer auch als Bewandtnis beschreiben ließe. Entsprechend dürften die verschiedenen Seinsweisen auf Zuhandenheit reduziert werden. Eine solche These ist sachlich problematisch, weil sie u. A. einen wissenschaftstheoretischen Instrumentalismus impliziert: Die Natur der Elektronen etwa bestünde in ihrer Bewandtnis für die Absichten eines Akteurs.

Unsere Interpretation folgt dagegen einer moderaten Lesart, die mit einer pluralistischen Lektüre in Einklang gebracht werden kann. Man muss *erstens*

131 Darin sieht z. B. Føllesdal, *Actions* 371, Heideggers Abgrenzung gegenüber Husserl. Vgl. ähnlich auch Soffer, *Phenomenologizing* 387.
132 Vgl. dazu *L* 156, *SuZ* 153ff. u. *WdG* 130.
133 Vgl. *L* 143, *SuZ* 157f., 360f. u. *AdL* 158.
134 Vgl. *SuZ* 61 u. 362f.
135 Vgl. *GdP* 301 u. *SuZ* 157.
136 Vgl. Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 152, 157, Pietersma, *Theory* 221f., Brandom, *Categories* 387, 399, 403, Holtug, *Concept* 10, Føllesdal, *Actions* 371, Okrent, *Equipment* 202 u. Wrathall, *Conditions* 319.

daran zweifeln, dass Heidegger einen Vorrang des *Gegenstandsgebrauchs* vor dem *Aussagen* konstruieren will. Denn Behauptungen können auch durch *Wahrnehmung* mit dem versorgt werden, woran ihnen als solchen mangelt.[137] *Zweitens* thematisiert die Abkünftigkeitsthese *theoretische Aussagesätze* und nicht zwingend auch Behauptungen im Rahmen einer alltäglichen Praxis.[138] Tatsächlich behauptet Heidegger also, dass Behauptungen zwar in einem Handlungszusammenhang stehen, von dessen ontologischen Voraussetzungen sie profitieren, aber als sprachliche Äußerungen keine eigenständigen Präsuppositionen ausbilden.[139] Wahrheitsfähige Behauptungen bedürfen der Bewährung durch eine Situation, die eben nie nur in einem behauptenden Bezug auf Seiendes besteht. Der Grund besteht darin, dass intentionale Akte sich auf Seiendes nur unter Bedingungen von dessen Selbstzeigenkönnen beziehen können.[140] Auch Behauptungen werden uns als intentionale Akte nach Heideggers Ansicht nur so verständlich.[141] Sie können jedoch nie selbst einen echten Bezug auf Seiendes in dessen Präsenz *garantieren*, weil sie als Anspruch geäußert werden, der sich stets als entweder wahr oder falsch herausstellen kann.[142] Die Forderung nach Manifestationsbedingungen für Seiendes legt Heidegger darauf fest, dass wir uns nur unter bestimmten Gegebenheitsbedingungen auf Gegenstände beziehen können, die uns deshalb immer in dieser Weise bestimmt erscheinen.

Die Kritik an der theoretischen Einstellung, die auch die Kritik der zeitgenössischen Abbildtheorie prägt, will also nicht darauf hinaus, dass alle Dinge eigentlich zuhanden sind, sondern wendet sich gegen eine Ausblendung der ontologischen Voraussetzungsstruktur der Intentionalität selbst.[143] Heidegger wehrt sich sogar ausdrücklich gegen „das daseinsontologische Mißverständnis", dass die Erschlossenheit „ein besonderes Verhalten des praktischen Vermögens gegenüber einem theoretischen" sei (*SuZ* 300). Vielmehr umfasse der Voraussetzungscharakter der Intentionalität „das Sein des Daseins so ursprünglich und ganz", dass er „in der Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten je schon als Ganzes vorausgesetzt werden muß und aus diesem Vermögen nicht erst zusammengebaut werden kann" (*SuZ* 300). Entdecktheit und Erschlossenheit des Seienden prägen deshalb in gleicher Weise den theoretischen wie den praktischen Bezug (vgl. *SuZ* 211).[144] Das Problem besteht somit nicht einfach nur darin, dass eine verfehlte philosophische Position Dinge als vor-

137 Vgl. *GdP* 307.
138 Vgl. Dreyfus, *Being* 209–14.
139 Vgl. *WdG* 130.
140 Vgl. *AdL* 280f.
141 Blattner bezeichnet eine solche Konzeption als linguistischen „Derivatismus", vgl. Blattner, *Idealism* 72ff., dazu auch Guignon, *Problem* 117f., Taylor, *Theories* 263ff. u. Stewart, *Intentionality* 153ff.
142 Vgl. *PIA* 159, *PGZ* 370f., *SuZ* 146, 148 u. *AdL* 158f.
143 Vgl. auch Crowell, *Lask* 233.
144 So auch Tietz, *Realism* 64.

handen beschreibt, sondern *wie* sie es tut: indem sie Vorhandenheit nicht als eine spezifische Erschlossenheit betrachtet, die letztlich in entsprechenden Voraussetzungen des Absichtshorizonts eines Akteurs gründet. Heidegger kritisiert damit eine Ideologie der „puren Dingvorhandenheit" (*SuZ* 211). Es lohnt sich, mit diesem Konzept noch einmal Heideggers Kritik an der Abbildtheorie zu betrachten. Denn Heidegger sieht in den Defiziten der Diskussion seiner Zeit ein Fallbeispiel für die theoretische Blindheit gegenüber ontologischen Präsuppositionen, gegenüber Entdecken und Erschlossenheit überhaupt. Die ontologische Intransparenz der damaligen Diskussion bedeutet für Heidegger auch eine Ignoranz gegenüber der Erschlossenheit des Daseins. Aus diesem Grund, so werden wir in Kapitel 6 sehen, erscheint ihm die Wahrheitsdebatte seiner Zeit als *unwahr*: Sie wird dem Sein des Daseins selbst nicht gerecht. Im Folgenden soll zunächst der Begriff des *puren* oder bloß noch Vorhandenen vorgestellt und dann aufgezeigt werden, in welcher Weise die Abbildtheorie die ontologischen Präsuppositionen der epistemischen Praxis nach Heideggers Ansicht nicht nur übergeht, sondern geradezu systematisch verstellt.

Das Problem des Vorhandenen

Heidegger zufolge hat eine einseitige Orientierung der Philosophie am Paradigma naturwissenschaftlich-empirischer Erkenntnis zu einer verfehlten Auffassung des Daseins und seiner Intentionalität geführt.[145] Dies gilt schon für die Griechen, welche die Wahrnehmung und entsprechend das für die Wahrnehmung präsente Seiende in den Mittelpunkt gerückt hätten, ebenso wie für Descartes und die neuzeitliche Philosophie, die das Seiende – und auch das Dasein – mit den Begriffen des „mathematischen Entwurfs der Natur selbst" (*SuZ* 362) erklärten.[146] Husserl mache die innere und äußere Anschauung eines Gegenstands zum Vorbild für intentionale Bezugnahme überhaupt, während Lotze,

145 Vgl. *L* 8, *EpF* 120 u. 125.

146 Bei Descartes selbst liegt die Sache allerdings komplizierter, vgl. die ausführliche Diskussion in *EpF* 109-253. Dem Dualisten liegt natürlich nichts ferner, als die *res cogitans* mit den Kategorien der *res extensa* zu beschreiben – sein Fehler besteht aus Heideggers Sicht vielmehr darin, die Substanzen beider Bereiche ontologisch jeweils nur als *esse creatum* zu charakterisieren (vgl. *AhS* 50, *EpF* 161, 252f., *GdP* 214 u. *SuZ* 24.). Dies sei unreflektierten scholastischen Einflüssen geschuldet. Trotz der Unterscheidung in zwei Substanzbereiche, sind die Substanzen damit uniform beschrieben: als Kreaturen Gottes. So aber werde bei Descartes „*die Zugangsmöglichkeit zum genuinen Sein der res cogitans verstellt* und überhaupt zeige seine Analyse dadurch „eine ganz bestimmte *Unbedürftigkeit* […], nach dem Sein der res cogitans zu fragen" (*EpF* 253). Der Streit zwischen Monisten und Dualisten im 19. Jahrhundert ist aus Heideggers Sicht also ein Sturm im Wasserglas, ein ontologisches Oberflächenphänomen, solange die Tendenz zur Angleichung verschiedener Seinsbereiche, etwa auch des menschlichen und göttlichen Intellekts, nicht überwunden wird.

die Neukantianer und Formalisten seiner Zeit allein den „theoretischen Aussagesatz“ (*SuZ* 157) und seinen Bezug auf – immanentes oder transzendentes – Seiendes gleichsam zum nicht weiter explizierbaren Grundbegriff erhöben.[147]

Heidegger erkennt darin nur Variationen einer verfehlten Ausrichtung der Philosophie bzw. ihrer impliziten Ontologie am Sein von Natursubstanzen, der Vorhandenheit. Verfehlt ist diese Orientierung aber nicht, weil sie etwa falschen Konzeptionen von Vorhandenheit anhinge – tatsächlich ist es ja nach Heideggers Auffassung die Aufgabe der wissenschaftlichen Grundlagenforschung, aus den naiven Voraussetzungen der epistemischen Praxis reflektierte Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis zu formen. Daran müsste sich denn auch eine Philosophie des Vorhandenen messen lassen. Was Heidegger der Tradition vorwirft, ist vielmehr, dass ihr andere Zugangsweisen zum Seienden aus dem Blick geraten seien. Dies allein – ein Naturalismus in der Philosophie – wäre vielleicht nicht einmal problematisch, wenn dadurch nicht auch, nach Heideggers Ansicht, jede angemessene Konzeption des Daseins verstellt würde. Denn Dasein ist gerade *nicht* vorhanden; es kommt überhaupt nicht innerweltlich vor, sondern zeichnet sich gerade dadurch aus, dem Seienden erst Weltlichkeit zu verleihen (vgl. *SuZ* 65). Diese Charakteristik des Daseins wird jedoch nur greifbar, wenn expliziert wird, dass und wie es sich in *verschiedenen* Weisen zu Seienden, zu Vorhandenem und Zuhandenem, verhalten kann. Freilich, um die naturalistische Unterschlagung des Daseins-in-der-Welt zurück zu weisen, müsste Heidegger nicht behaupten, dass der Umgang mit Zeug gegenüber der theoretischen Einstellung fundamental sei. Im Gegenteil, damit scheint der Pluralismus über sein Ziel hinaus zu schießen.[148] Wo liegt Heideggers Problem?

Heidegger findet es methodisch bedenklich, dass der Bezug auf Vorhandenes nur *unwesentlich* auf Dasein verweist – genau darin unterscheidet es sich *per definitionem* vom Zuhandenen.[149] Daraus folgt, dass es eine unverfängliche und eine problematische Weise gibt, um den Bezug auf Vorhandenes zu rekonstruieren. Ohne ontologische Einbußen verfährt Heideggers eigene Rekonstruktion der Aussagenwahrheit, weil sie Behaupten und Bestätigen als Träger des apophantischen Bezugs ausdrücklich im Kontext einer spezifischen Seinsweise vertäut: der epistemischen Praxis. Dagegen wäre es aus Heideggers Sicht problematisch, wenn man den epistemischen Bezug auf Vorhandenes so rekonstruieren würde, dass dessen spezifische Relevanz für einen Akteur verloren ginge.[150] Wir

147 Vgl. *PS* 253, *PGZ* 361 u. *AdL* 45f.

148 Wenn sich *jeder* Zugang zur Welt letztlich als Modus von Dinggebrauch beschreiben lässt, wird *Bewandtnis* zur fundamentalen, weil allein nötigen Seinsbestimmung von Seienden. Dass Heidegger auf eine solche Position gerade nicht hinaus will, zeigt sich schon daran, dass er eine solche Reduktion dem alltäglichen Verständnis des Man-selbst zuschreibt und ausdrücklich zu *destruieren* beabsichtigt (vgl. *SuZ* 26, 119, 130, 194f., 293, 289 u. 337).

149 Vgl. Dreyfus, *Truth* 159 u. Cerbone, *World* 414.

150 Vgl. Frede, *Scandal* 136 u. 142.

dürfen also den Erkenntnisgegenstand nicht verstehen wollen, ohne dabei Erkenntnis als eine absichtsvolle, intentionale Aktivität des Daseins adäquat zu berücksichtigen. Denn es ist erst dieser Aktivitätshorizont, mit dem die von uns unabhängigen Qualitäten einer Sache für ihr Wesen und ihre Phänomenalität relevant werden. Anders ließe sich *Weltlichkeit* auch nicht mehr als ontologische Voraussetzung der Bezugnahme auf Vorhandenes begreifen – der ontologische Charakter der Intentionalität relativ zu einem Seinkönnen in der Welt würde damit übergangen. Dieses problematische Konzept nennt Heidegger die Idee eines „puren Vorhandenen" (*SuZ* 138), bei dem jeder Verweis auf seinen ontologischen Charakter als Präsupposition eines intentionalen Kontexts theoretisch getilgt wird.[151] All dies ist wohlgemerkt nur eine Frage der angemessenen theoretischen Rekonstruktion: Für das vorhandene Seiende selbst – dass, was und wie es ist – ändert sich dabei nichts. Es ist stets *vorhanden* hinsichtlich einer epistemischen Praxis, eines wissenschaftlichen Zugriffs oder eines anderen intentionalen Kontexts, in dem seine wesentlichen Eigenschaften ohne Rücksicht auf eine Daseinsrolle bestimmbar sind.

Das pure Vorhandene ist für Heidegger eine gefährliche theoretische Fiktion, die das Vorhandene nicht als innerweltlich behandelt und so die Weltlichkeit der Welt überhaupt „überspringt" (vgl. *SuZ* 65). Das Problem sieht Heidegger also nicht darin, dass etwas eigentlich Zuhandenes illegitim als vorhanden ausgelegt werden könnte, sondern darin, dass das Aufzeigen so interpretiert wird, dass sich die Innerweltlichkeit des Referenten und mit ihr die Weltlichkeit von Welt und Dasein verschließt. Den Weg dahin beschreibt er als „Umschaltung" des apophantischen Bezugs „auf eine Beziehung zwischen Vorhandenen", die dadurch selbst „Vorhandenheitscharakter" erhalte (*SuZ* 224) – und eben nicht mehr den eines „Gebens von Welt" (*AdL* 194) durch das Dasein.[152] Problematische Konsequenzen ziehen mithin jene zeitgenössischen Abbildtheorien nach sich, die Wahrheit als Zuordnung von propositionalen und Wahrnehmungsinhalten verstehen. Ihr Defizit besteht aus Heideggers Sicht eben darin, dass der

151 Vgl. *L* 157, *SuZ* 158 u. 363. Dass Heidegger offenbar unterscheidet zwischen gewöhnlich Vorhandenem und *purem* Vorhandenen ist zuerst Dreyfus aufgefallen, vgl. Dreyfus, *Being* 84, 116f. u. 247. Bei ihm wird jedoch nicht immer deutlich, dass ein Vorhandenes nur dann als kontextuelles Phänomen adressiert werden kann, wenn der Zugang zu bzw. die Gegebenheit von Seienden relativ zur intentionalen Aktivität des Daseins verstanden wird. Seiendes wird nicht schon zum Phänomen, wenn es „recontextualized in formal models and in scientific theories" (Dreyfus, *Being* 84) erscheint – jedenfalls nicht nach einem herkömmlichen Begriff von Wissenschaft. Wenn wir, was Heidegger vorschlägt, Theorien nicht als Aussagenmengen, sondern als Seinsweisen des Daseins verstehen, dann können sie tatsächlich als intentionaler Kontext, als besondere Welt behandelt werden, innerhalb deren Seiende sinnhaft werden.

152 Es geht also nicht nur um eine Ignoranz der philosophischen Tradition gegenüber alltäglichen Dingverwendungen, sondern um die mangelnde Sensibilität gegenüber dem explanatorischen Potential der Intentionalität, vgl. Dreyfus, *Being* 266, 272 u. Dreyfus, *Truth* 156.

intentionale Charakter des apophantischen Bezugs falsch verstanden, ja, in einer formalen Relation zwischen Substanzen ganz aufgelöst wird. Dies betrachtet Heidegger, wie wir sahen, als genau die theoretische Konstellation, in welcher sich die Philosophie die Mittel zur Rekonstruktion unseres geläufigen, realistischen Wahrheitsverständnisses aus der Hand schlägt.

Übergehen der Weltlichkeit durch die Abbildtheorie

Wie kann der Wahrheitstheorie die *Welt* – in Heideggers Sinne als intentionaler Kontext – abhanden kommen? Für Heidegger kann eine Äußerung überhaupt nur deshalb wahr oder falsch sein, weil sie sich als intentionaler Akt auf einen Gegenstand bezieht, und zwar in ganz besonderer Weise, nämlich aufweisend, so dass er sich als etwas zeigen kann, an dem sich die Wahrheit oder Falschheit einer Behauptung entscheidet. Ein potentieller Bezugsgegenstand erscheint als Phänomen, das sich unter bestimmten Präsuppositionen selbst zeigen kann, die auf den Tätigkeitshorizont einer Akteursrolle verweisen. Unsere Praxis der Wahrheitszuschreibung ruht auf einem „Seinszusammenhang" (*SuZ* 216) von intentionalem Kontext, Akteur und Phänomen. Wenn Heidegger den Vorrang der Praxis beschwört, dann verteidigt er damit eine derart anspruchsvolle Intentionalitätskonzeption gegen eine formale Zuordnungspolitik. Ihm geht es nicht um ein Primat des praktischen vor dem theoretischen Weltzugriff, sondern um den Vorrang eines ontologisch reichhaltigen, weil Weltlichkeit involvierenden Ansatzes vor einer Konzeption, welche den Bezug auf einen Wahrmacher als primitives Faktum, als „Wunderbarkeit" (Lotze, *Logik III* 520) bloß hinnimmt. Für Heidegger gründet die Wahrheit einer Äußerung in einem Bezug auf ihren Referenten, der wiederum aus den Präsuppositionen eines besonderen Aktionshorizonts erklärbar wird.[153] Eine Abbildtheorie der Wahrheit vergibt sich diese explanatorischen Möglichkeiten gerade in dem Maße, in dem sie den Bezug nicht als intentionalen Modus, und diesen wiederum nicht in Kategorien von Kontextualität, Phänomenalität und Akteursrollen aufklärt.

Tatsächlich lässt sich Heideggers Entweltlichungsthese an seiner Kritik der Abbildtheorie exemplarisch nachvollziehen. In einer besonders dichten Passage von *Sein und Zeit* § 44 fasst Heidegger die Ergebnisse einer solchen Übertragung zusammen (vgl. *SuZ* 224): Als Wahrheitsträger dient der Abbildtheorie nicht eine Äußerung im Kontext einer absichtsvollen Praxis, sondern eine mentale oder ideale Repräsentation; der Gegenstand, der eine Aussage bewahrheiten kann, wird zum „puren Vorhandenen" (*SuZ* 138) ohne jeden Verweis auf einen Bezugskontext; und die Relation zwischen beiden wird dann ebenfalls nur noch als vorhanden verständlich, als etwas, das nur kontingent innerweltlich vorkommt.

153 Vgl. *L* 169, *GdP* 309 u. *AdL* 160 u. 280f.

Es ist genau dieses Verständnis der Wahrheitsrelation, aufgrund dessen Heidegger die „Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffs" (*SuZ* 219) darstellen will. Eine Abbildtheorie der Wahrheit ist *abkünftig*, weil sie die Weltlichkeit der Welt voraussetzt, aber theoretisch nicht reflektiert. Ihr erscheint der intentionale und ontologisch voraussetzungsreiche Bezug auf einen Wahrmacher lediglich noch als „vorhandenes Übereinstimmen zweier Vorhandener" (*SuZ* 224). Die phänomenale Unangemessenheit und die ontologische Undurchsichtigkeit, die Heidegger der Tradition vorwirft, erweisen sich somit als zwei Seiten einer Medaille, weil erst die Betrachtung der Phänomene, des Behauptens und Bestätigens, die spezifischen Leistungen des Entdeckens als Präsupposition einer Akteursrolle offenbart.[154] Dass Heidegger der Abbildtheorie vorwirft, sie ignoriere den intentionalen Charakter der Wahrheitsbeziehung, wurde bereits verhandelt. Nachfolgend soll anhand von Heideggers Kritik in *Sein und Zeit*, S. 224, deutlich werden, wie dieser Ansatz aus seiner Sicht in einer Ontologie der puren Vorhandenheit mündet. Die formale Wahrheitsbeziehung der Abbildtheorie setzt ontologisch lediglich noch eine Relation purer Vorhandener voraus, deren Natur sich ohne Rekurs auf intentionale Leistungen des Daseins beschreiben lässt. Dies gilt für die Aussage als Wahrheitsträger, den Wahrmacher und die Beziehung selbst, deren *Modifikation* wir uns in der Folge zuwenden.

Die Diskussion der Zeit trennt, namentlich durch die Beiträge der Neukantianer und Husserls, die linguistische Bezugnahme von ihren intentionalen Präsuppositionen. Referenz wird nicht länger vor dem Hintergrund des Entdeckend-seins intentionaler Bezugnahme verstanden. Dies ist möglich, weil sich Referenz auch in einem linguistischen oder formalen Sinne beschreiben lässt. Intentionale Äußerungen konservieren laut Heidegger „in ihrem Worüber die Entdecktheit des Seienden", sie werde „im Ausgesprochenen verwahrt" (*SuZ* 224). Dadurch erhalte das „Ausgesprochene an ihm selbst einen Bezug zum Seienden" (*SuZ* 224), auf welches sich die referierenden Ausdrücke der Äußerung beziehen können. Als Akte der epistemischen Praxis teilen Behauptungen Phänomene mit, d. h. sie referieren auf Gegenstände unter den Bedingungen ihres Selbstzeigenkönnens. Die Verfechter idealer Propositionen trennen den Inhalt der Akte von den Äußerungen und rekonstruieren einen Bezug der Propositionen unabhängig von der Äußerungsabsicht. Dieser Bezug kann daher nicht mehr als implizite Mitteilung eines *Phänomen* verstanden werden, sondern nur noch als Bezug auf *Seiendes*, dem keine Bewährungssituation mehr unterstellt wird. Dies nennt Heidegger ein „Nachsprechen" (*SuZ* 224), wenn Behauptungen verwendet werden, ohne dass der Sprecher oder der Hörer bereit wären, die mit ihnen ausgedrückte Überzeugung tatsächlich zu bewähren. Die Entdecktheit wird nicht mehr erprobt, „sondern durch Hörensagen des Gesag-

154 Dabei wird Dasein-in-der-Welt, das In-sein als modifizierbares Verhältnis zu Seienden überhaupt, problematisch, und nicht lediglich das Dasein als Mitsein oder Interpersonalität, wie Römpp, *Truth* 435, glaubt.

ten zugeeignet" (*SuZ* 224). Das Hörensagen verliert den Bezug zur Bewährung, aber nicht den auf das Worüber: Ich kann über Eisbären sprechen, gerate aber nie in Verlegenheit, mich „in ‚originärer' Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen" (*SuZ* 224). Deshalb kann ich mich darauf verlassen, dass irgendwie festgelegt ist, was ein Eisbär ist und was als sein Vorkommen unter Bedingungen der Bewährung zählt. Doch die Präsupposition spielt keine Rolle mehr, weil die Begegnung mit dem Phänomen ohnehin nicht einkalkuliert ist. Die Rolle der Behauptung im epistemischen Kontext diffundiert.[155]

Ist dieser Schritt erst einmal gegangen, muss die Aussage nicht mehr als *Akt* und die Bezugnahme nicht mehr als intentionale Leistung eines Daseins in der Welt verstanden werden.[156] Referenz ist jetzt ein „Bezug der die Entdecktheit verwahrenden Aussage *zum* Seienden" (*SuZ* 224) und eben nicht mehr die Mitteilung eines Phänomens: „Das Ausgesprochene als solches übernimmt das Sein zu dem in der Aussage entdeckten Seienden" (*SuZ* 224).[157] Was Heidegger als „theoretischen Aussagesatz" (*SuZ* 157) im Unterschied zur Behauptung in gewöhnlichen epistemischen Kontexten bezeichnet, weist eine solche „eigentümliche Freiständigkeit" (*PS* 25) gegenüber den Phänomenen auf.[158] Solche Sätze sind daher von der „verstehenden Auslegung" (*SuZ* 158) abkünftig, weil das apophantische Als, welches die prädikative Struktur der Aussage wiedergibt, das „ursprüngliche ‚Als' der umsichtigen Auslegung" eindampft – nämlich zum „Als der Vorhandenheitsbestimmung" (*SuZ* 158). Ganz offenkundig hat Heidegger dabei wissenschaftliche Theorien im Blick, die aus seiner Sicht die epistemische Alltagspraxis verengen. Sie lassen sich nicht ohne weiteres als absichtsvolle Akte einem Akteur zurechnen. Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn Heidegger die „Nivellierung" zum „Vorzug der Aussage" erhebt, die nur so „die Möglichkeit puren hinweisenden Aufweisens" gewönne (*SuZ* 158), denn er sieht darin ein legitimes Verfahren der Wissenschaften.[159] Eine „nivellierte" (vgl. *SuZ* 158) Aussage im Sinne wissenschaftlicher Theorien ist in Heideggers

155 Vgl. Römpp, *Truth* 439. Diese Argumentation hängt am Konzept phänomenaler Bewährung, nicht an einer Konfrontation von Theorie und Praxis, vgl. dagegen Wrathall, *Essence* 247f.

156 In diese Richtung zielen auch Pietersma, *Theory* 225 u. Hanna, *Sublimity* 275.

157 Vgl. *L* 189, *SuZ* 61f., 155.

158 Vgl. *L* 54f., 59, 111, *PGZ* 362, 370, *GdP* 297 u. *SuZ* 153f.

159 Heidegger ist der Ansicht, dass dies eine verkürzte Auffassung von wissenschaftlicher Arbeit ist, nicht nur weil es zweifellos auch eine unmittelbare wissenschaftliche Praxis wie Messen und Beobachten gibt, sondern vor allem, weil Theorien selbst auch als eine Art intentionaler Kontext betrachtet werden müssen, da sie – wenigstens in ihren ontologischen Thematisierungen – Auslegungsleistungen des Daseins manifestieren. Für Wissenschaften, die das Sein des Daseins nicht berühren, entscheidet aber ein solcher Reflexionsgrad nicht über die Tauglichkeit einer Theorie. Im Falle bestimmter philosophischer Projekte, wie der Wahrheitstheorie, verhält es sich mit der Dringlichkeit einer solchen ontologischen Durchsichtigkeit naturgemäß anders, vgl. *SuZ* 362f. Vgl. dazu auch Pietersma, *Theory* 224 u. Rouse, *Kuhn* 272.

Augen das Modell für den idealen Aktinhalt als Wahrheitsträger – der „‚Ort' der Wahrheit" (*SuZ* 214) einer Übereinstimmungskonzeption, welche den Satz „bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten" (*SuZ* 158) präsentiert. Dies ist charakteristisch für wissenschaftliche Theorien, aber eine unangemessene Begriffsgrundlage für philosophische Wahrheitskonzeptionen.

Eine *Entweltlichung* des ontologischen Voraussetzungscharakters intentionaler Bezugnahme findet Heidegger auch dann, wenn der Bezugsgegenstand wahrheitsfähiger Behauptungen „nur noch *angesehen*" wird (vgl. *PGZ* 265).[160] Dabei werde „das umweltliche Gebrauchsding gerade nach seinem spezifischen Verweisungsbezügen als Gebrauchsgegenstand verdeckt […], um lediglich noch als vorkommendes Naturding begegnen zu können" (*PGZ* 265).[161] In dieser „Verdeckung oder Abblendung" sieht Heidegger „den Versuch des Daseins, nicht mehr in seiner nächsten Umwelt zu sein" (*PGZ* 266). Das „*Seinsverständnis*", also die ontologischen Voraussetzungen, die dem praktischen Umgang mit Zeug eignen, habe „*umgeschlagen*" (*SuZ* 361). Heidegger sieht darin wieder ein Kennzeichen der „theoretischen Erfassung von innerweltlichem Seienden, der physischen Natur" (*SuZ* 361). In der Betrachtung der Natur der Dinge, wie sie sich unabhängig von uns beschreiben lässt, besteht die eigentliche Aufgabe der Naturwissenschaften. Werden sie nicht nur als „‚Begründungszusammenhang wahrer […] Sätze' bestimmt" (*SuZ* 357), sondern als Seinsweise des Daseins betrachtet, das eine entsprechende Natur ihrer Gegenstände präsupponiert, ist eine solche Verdeckung unbedenklich. Doch eine Wahrheitskonzeption, die den Aktcharakter des Behauptens, die epistemische Praxis, theoretisch eliminiert, kann die Wissenschaften nur noch „‚logisch' […], […] mit Rücksicht auf ihr Resultat" (*SuZ* 357) verstehen. Entsprechend kann ein solcher Ansatz auch nicht berücksichtigen, dass die Vorhandenheit der Naturdinge selbst nur den spezifischen ontologischen Präsuppositionen der Wissenschaften Ausdruck verleiht. Wird der Wahrheitsträger zur Proposition dekontextualisiert, dann tritt dieser auch ihr Bezugsgegenstand nicht mehr als ontologisch schadloses, sondern als intentionalitätsblindes nur noch Vorhandenes entgegen.[162] So kommt es zur „Umschaltung" des apophantischen Bezugs auf eine „Beziehung zwischen Vorhandenen" (*SuZ* 224). Die Wahrheitsbeziehung kann lediglich als Relation zwischen Vorhandenen beschrieben werden, deren Seinscharakter gerade deshalb im Dunkeln bleibt, weil die Daseinsnatur der exakten Wissenschaften unverstanden ist.

Von dieser Überlegung muss ein weiterer Argumentationsstrang unterschieden werden, den Heidegger immer wieder mit der Entweltlichungskritik zusam-

160 Vgl. *AhS* 8, 40f., *SuZ* 138, 155 u. 201.
161 Vgl. *L* 154, 157, 209 u. *SuZ* 361f.
162 Zu einer solchen Einschätzung gelangt auch Wrathall, *Essence* 243.

men bringt (vgl. etwa *SuZ* 361, vgl. *PGZ* 265f.). Die Rede ist vom „Umschlag in der Vorhabe" (*SuZ* 158), durch welchen aus dem Gebrauchsgegenstand der Referent einer Aussage wird. Heidegger wirft diese beiden Gedanken rasch zusammen, weil seine Beispiele zumeist vom Bezug auf Zeug ausgehen. Was in der einen Situation noch gebraucht wird, erscheint in der anderen lediglich noch als Referent der Behauptung. „Wenn das Womit eines schlichten Zutunhabens so begegnet, daß ein Aussagen darüber kommt", behauptet Heidegger etwa, dann „wird es zum Worüber" (*L* 155).[163] Missverständlich werden Heideggers Beispiele, wenn sie ein Bedingungsverhältnis konstruieren, wie in dieser Passage:

> Damit aber so etwas wie die prädikative Hebung und Bestimmung möglich sei, muß das Worüber selbst schon zugänglich geworden sein. Im vorliegenden Falle: das vorhandene Gebrauchsding muß bekannt sein, d. h. zugänglich z. B. in dem, wozu es dient, in dem, als was gebraucht ist und für den Gebrauch begegnet […]. (*L* 143)

Der Sprecher scheint also mit der Bewandtnis eines Referenten vertraut sein zu müssen, um sich darauf behauptend beziehen zu können. Eine solche Lesart ist sachlich problematisch und exegetisch unnötig.[164] Zunächst ist es einfach falsch, dass wir nur über Dinge wahre oder falsche Behauptungen äußern könnten, die sich irgendwie gebrauchen ließen. Denn nicht jedes Zuhandenes hat das Zeug zur Substanz – und umgekehrt. Bei abstraktem Zeug sind keine natürlichen Materialien im Spiel: etwa eine patriotische Einstellung, die erzeugt und benutzt werden kann, um Menschen zu bestimmten Handlungen zu motivieren. Umgekehrt wäre eine praktische Relevanz von theoretischen Entitäten wie *strings* oder Schwarzen Löchern an den Haaren herbei geholt.

Doch eine solche sachlich problematische Lesart erzwingt der Text nicht. Was beim apophantischen Bezug auf ein Seiendes vorausgesetzt wird, ist nicht dessen Vorhandenheit, sondern dass es wesensmäßig bestimmbar ist – gleich, ob sich dieses Wesen oder Sein des Seienden nur relativ zum Dasein oder unabhängig von ihm beschreiben lässt. Wenn aus einem Womit ein Worüber wird, weil wir auf ein „Vorhandenes am Zuhandenen" aus sind (vgl. *SuZ* 158), dann bedeutet dies, dass wir es *als etwas* voraussetzen, das unter verschiedenen Umständen *dasselbe* ist.[165] Das vorliegende Zitat basiert auf einer Behauptung „z. B."

---

163 Vgl. *SuZ* 157f.

164 Dennoch wird sie immer wieder vertreten, etwa von Pietersma, *Theory* 223 u. Greve, *Wahrheitskonzeption* 267f.

165 Wenn durch den apophantischen Bezug etwas als etwas präsupponiert wird, verstehen wir dies so, dass sich daran wesentliche von unwesentlichen Eigenschaften oder Tauglichkeiten unterscheiden lassen – und wir ein Ding als dasselbe in unterschiedlichen Situationen identifizieren können. Dies ist der eigentliche Sinn von Heideggers These, die apophantische „Vorsicht zielt auf ein Vorhandenes am Zuhandenen" (*SuZ* 158). Ein Zuhandenes ist keine Natursubstanz, weil sich seine wesentlichen Eigenschaften nicht unabhängig von uns beschreiben lassen. Äußerungen über Zuhandenes können wahr oder falsch sein – aber nicht in einem streng realistischen Sinne, der völlige Unab-

(*L* 143) über Zuhandenes: Wir präsupponieren seine Bewandtnis, wenn wir uns behauptend darauf beziehen. Aber wir präsupponieren nicht für *jeden* potentiellen Behauptungsgegenstand eine Bewandtnis, sondern nur für dieses Beispiel, das von Zuhandenem ausgeht. Der Bezug auf eine Natursubstanz könnte entsprechend wesentliche Eigenschaften im traditionellen Sinne voraussetzen. Deshalb endet der *Umschlag in der Vorhabe* eben auch nicht bei einem Bezug auf Vorhandenes, sondern beim *Vorhandenen am Zuhandenen*: seiner Bewandtnis in Analogie zur traditionellen Substanz. Heideggers Argumentation begründet also keinen Vorrang des Umgangs mit Zuhandenem vor dem Bezug auf Vorhandenes. Damit trägt auch der Umschlag nicht zur Kritik an der Abbildtheorie bei. Tatsächlich primär ist nicht das Zuhandene vor dem Vorhandenen, sondern nur das Zuhandene vor dem puren Vorhandenen – und zwar genau in der Weise, in der auch das Vorhandene gegenüber dem nur noch Vorhandenen explanatorischen Vorrang genießt: Was es heißt, dass etwas wesentlich bestimmt ist, lässt sich nur erklären mit Rekurs auf die Präsuppositionen eines intentionalen Akteurs. Die Theoretiker des puren Vorhandenen, auch die Vertreter eine Abbildtheorie, verkennen diesen „Seinszusammenhang", der das „Beziehungsganze" der Wahrheitsrelation „als solches trägt" (*SuZ* 216).

Wenn sowohl die Aussage wie auch ihr Gegenstand als pures Vorhandenes betrachtet werden, lässt sich auch die Referenzbeziehung nicht mehr als *intentionale Leistung* von Akteuren verstehen. Deshalb argumentiert Heidegger, der „Bezug erhält [...] jetzt selbst Vorhandenheitscharakter" (*SuZ* 224, vgl. *GdP* 92f.). Wäre hier ein unproblematisches Verständnis von Vorhandenheit im Spiel, würde sich dieses Argument überhaupt nicht erschließen. Selbst die Kausalitätsbeziehung, eine paradigmatische Relation zwischen Substanzen, kann unter bestimmten Umständen benutzt werden, wenn ich etwa die Bewegung einer Billardkugel kalkuliere, *um* das Spiel zu gewinnen.[166] Heideggers Argumentation

---

hängigkeit von unseren Handlungen und Einstellungen verlangen würde. Sofern unsere Aussagen jedoch seine kontingenten Eigenschaften betreffen, das „Wie der Entdecktheit" (*SuZ* 218) eines Zeugs, gerät unsere realistische Intuition nicht notgedrungen in Schwierigkeiten. Ob mein Fahrrad fahrtüchtig ist, kann unter Umständen von unseren Handlungen und Einstellungen gerade so unabhängig sein, wie der Umstand, dass Pluto der neunte Planet unseres Sonnensystems ist (vorausgesetzt die Stellung in unserem Sonnensystem ist eine kontingente Eigenschaft der Planeten). Deshalb können wir uns apophantisch auf Zuhandenes *und* Vorhandenes beziehen, aber wir „zielen" auf ein Vorhandenes auch am Zuhandenen, insofern wir auf einen wesensmäßig bestimmbaren Gegenstand aus sind.

166 Man könnte argumentieren, Heidegger wolle hier lediglich unserer realistischen Intuition Rechnung tragen: Vorhanden sei die Wahrheitsbeziehung, insofern ihr jeweiliges Bestehen oder nicht Bestehen wesentlich von unseren Einstellungen und Handlungen *unabhängig* sei – analog zu dem Wesen vorhandener Substanzen. Doch kann diese Lesart eben nicht erklären, wieso Heidegger meint, die Vorhandenheit der Relation *folge* aus der Vorhandenheit der Relata. Überdies ist der Kontext von *Sein und Zeit*, S. 204, offenkundig kritisch. Was aber sollte Heidegger der realistischen Intuition der Traditi-

lässt sich konsistenter auf *pure* Vorhandenheit beziehen. Die Wahrheitsbeziehung ist nur noch *pur* vorhanden, wenn die Relata jeden Bezug auf intentionale Aktivitäten vermissen lassen. Wenn Wahrmacher und Wahrheitsträger selbst pur vorhanden sind, weil sie nicht mehr als Phänomene aufgefasst werden, denen Dasein im Rahmen eines Seinkönnens-in-der-Welt begegnet, dann – dies leuchtet ein – wird der Bezug zwischen ihnen auch nicht mehr als intentionale Leistung begreifbar.[167] Die vorhandene Beziehung, die Heidegger kritisiert, ist jene formale Zuordnung von Tatsachen und wahren Propositionen, die er mit der Abbildtheorie seiner Zeitgenossen identifiziert. Dies ist auch der Sinn seines Fazits von *Sein und Zeit* § 44a: „Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand *im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)*" (*SuZ* 218f., Hervorh. von mir, Ch. M.). Die Wahrheitsrelation besteht nicht in einer ὁμοιώματα (vgl. *SuZ* 214) zwischen Vorstellungen und Dingen – wenn diese Abbildung als bloß semantische Zuordnung purer Vorhandener verstanden wird.[168] Die Zuordnung von Vorstellungen oder Überzeugungen und Tatsachen, darf nicht als primitives Faktum, als „Abgrund von Wunderbarkeit" (Lotze, *Logik III* 520) hingestellt werden: Sie muss durch die intentionalen Leistungen des Daseins und der damit verbundenen ontologischen Präsuppositionen erklärt werden. So wendet sich Heidegger nur gegen einen *metaphysischen* Realismus und „dessen ontologisches Unverständnis" (*SuZ* 207), nicht aber gegen das Festhalten an der realistischen

---

on vorwerfen? Gewiss, wer ohnehin nicht unsere Lektüre teilt, derzufolge Heidegger die realistische Intuition nicht ablehnt, sondern nur angemessen rekonstruieren will, wird sich vielleicht gerade dadurch bestätigt sehen – man übersieht dann jedoch nicht nur das *non sequitur*, sondern eben auch Heideggers Erläuterungen zu dem, was er „Realismus" nennt. Heidegger glaubt sich darin in Übereinstimmung mit dem Realismus, dass „das Vorhandensein von innerweltlichem Seienden nicht geleugnet wird" (*SuZ* 207), und behauptet sogar explizit, Seiendes sei „an ihm selbst das Seiende, was es ist und wie es ist, auch wenn z. B. Dasein nicht existiert" (*AdL* 194).

167 Dieser Tenor von Heideggers Kritik bringt Cerbone dazu, im Konzept des Daseins-in-der-Welt den Ansatz zur Überwindung des Grabens zwischen realistischen und idealistischen Theorien zu diagnostizieren, vgl. Cerbone, *World* 418f. Tatsächlich steht Heidegger, vor einem neukantianischen Hintergrund wenig überraschend, in der Tradition des klassischen Mittelwegs eines „transzendentalen Idealismus", vgl. dazu besonders Carman, *Analytic* 32f. Heidegger will die – relativ zu einem intentionalen Kontext *vorgängigen* oder *apriorischen* – Bedingungen aufdecken, unter denen wir uns überhaupt auf etwas als potentielles Phänomen beziehen können. Seine entscheidende Innovation liegt *erstens* in einer Relativierung des Apriori, d. h. in einer Verflüssigung von Wesenscharakterisierungen relativ zu den Seinsweisen des Daseins, *zweitens* in der ausdrücklichen Integration eines praktischen und eines theoretisch-kontemplativen Zugriffs auf Seiendes und *drittens* in der Überwindung einer subjektivistischen, cartesianischen Interpretation von Intentionalität. Den Schlüssel dazu liefert die Analyse des Daseins und seiner Welten, die deshalb auch im Zentrum von *Sein und Zeit* stehen.

168 Vgl. dazu Morrison, *Criticism* 552 u. Parallelen in der aktuellen Wahrheitstheorie etwa bei Mulligan, Simons und Smith, *Truth-Makers* 288f.

Intuition von der Meinungsunabhängigkeit der Tatsachen.[169] Realismus wird für Heidegger abwegig, wenn er ignoriert, dass eine von uns unabhängige Realität im Sinne von Vorhandenheit sich aus den ontologischen Präsuppositionen intentionaler Verhaltensweisen speist.

Was Heidegger mit der abschätzigen Formel von der „vorhandenen Übereinstimmung zwischen Vorhandenen" kritisiert, ist nicht, dass apophantischer Bezug als Referenz auf Vorhandenes begriffen, und auch nicht, dass Wahrheit im Sinne unserer realistischen Intuition aufgefasst werden kann. Er moniert vielmehr eine bestimmte Auffassung dieser Relation, die sich an der *abkünftigen* Konzeption purer Vorhandenheit orientiert.[170] Abkünftig ist diese Vorstellung, weil sie einen ontologischen Status naiv, unreflektiert postuliert, während sie dessen Erklärungsbedingungen – unsere intentionalen Verhaltensweisen – ausblendet. In den Naturwissenschaften ist ein solche Einstellung angemessen, sofern sie darauf zielen, die wesentlichen Eigenschaften natürlicher Substanzen nachzuvollziehen. Eine Wahrheitstheorie, die sich an einem unreflektierten Begriff von Vorhandenheit orientiert und so eine verfehlte Abbildinterpretation der Wahrheitsbeziehung konstruiert, kann als eine Einschränkung des Blicks auf die ontologische Vielfalt von Seinsweisen betrachtet werden, die der Arbeitseinstellung der Naturwissenschaften ähnelt – für eine philosophische Wahrheitstheorie ist sie jedoch inadäquat, weil sie die ontologische bzw. intentionale Natur der Wahrheitsbeziehung aus dem Blick verliert. Ein derartiger Naturalismus, welcher das Verhältnis des Daseins zum Seienden auf ein „pures hinsehendes Aufweisen" (*SuZ* 158) restringiert, kann die Wahrheitsbeziehung nicht phänomenal adäquat und ontologisch transparent erklären.

Zwischenergebnis

Heidegger interpretiert die besonderen Bedingungen des apophantischen Wirklichkeitsbezugs als Modus *ontologischer* Voraussetzungen von Intentionalität überhaupt. Wenn ich im alltäglichen Kontext etwas von einem Gegenstand behaupte, das entweder wahr oder falsch ist, dann setze ich voraus, dass es diesen als etwas gibt – d. h. dass er sich in verschiedenen Situationen bestimmen und identifizieren lässt und sich selbst in der Bewährung zeigen kann. Diese Voraussetzungen werden im Behauptungsakt selbst *mitgeteilt*, weil sie explizit in die *Absicht* des intentionalen Aktes eingehen. Eine Behauptung zielt darauf, den Gegenstand aufzuzeigen *als etwas*. Diese Bedingungen unserer gewöhnlichen Verwendung der Wahrheitsprädikate konstituieren für Heidegger zugleich

169 Vgl. Guignon, *Problem* 201, dagegen die ganz andere Einschätzung bei Stewart, *Intentionality* 155.

170 Heideggers Kritik richtet sich nicht dagegen, dass sich wahre Aussagen überhaupt auf Vorhandenes beziehen können, wie Graeser, *Verstehen* 571, meint.

ontologische Anforderungen an den intentionalen Gegenstand des Behauptens. Dass Seiendes kontextinvariant bestimmbar wird, begreift Heidegger als Voraussetzung *wesentlicher* Eigenschaften, die jeweils relativ zu einem übergeordneten Absichtshorizont spezifiziert werden. Die zweite Bedingung fordert, dass Seiendes nach Maßgabe der epistemischen Praxis phänomenal verfügbar ist. Sie gründet in der ontologischen Voraussetzung des Selbstzeigenkönnens: Auf Seiendes beziehen wir uns stets unter den Bedingungen, die uns darauf festlegen, was als phänomenal ursprüngliche Begegnung mit dem Seienden gelten kann. Ontologisch geben diese Bedingungen die spezifische Bedeutsamkeit oder Relevanz einer Sache für einen Akteur an. Die Bedingungen, von Bestimmbarkeit und phänomenaler Verfügbarkeit, die eine Behauptung in der epistemischen Praxis mitteilt, erscheinen als Modi der allgemeinen ontologischen Voraussetzungen von Wesen und Relevanz für die Gegenstände intentionaler Akte. Dies ist der Sinn des hermeneutischen Als, das die apophantische Als-Struktur des Behauptens ontologisch fundiert.

Die ontologischen Voraussetzungen intentionaler Akte betreffen das spezifische Sein eines Seienden, d. h. sein Wesen und seine spezifische Phänomenalität sowie seine Seins*art*, worunter wir eine Klasse von Seienden verstehen, deren jeweils spezifisches Sein ähnlich bestimmt wird. Das Wesen und die spezifische Phänomenalität des Seienden werden durch einen entsprechenden intentionalen Akttyp entdeckt, dessen Kontext die Seinsart und Innerweltlichkeit aller Seienden erschließt, die in einer Welt, d. h. für den Absichtshorizont einer Akteursrolle, gegeben sein können. Wenn ein Seiendes entdeckt, also mit einem bestimmten Wesen und phänomenal greifbar vorausgesetzt wird, dann wird laut Heidegger zugleich seine Seinsart erschlossen. Es wird eine bestimmte Weise vorausgesetzt, in welcher sich Dass- und Was-sein, die Phänomenalität und Essenz, charakterisieren lassen.

Als ontologische Grundunterscheidung führt Heidegger die Seinsweisen der Vorhandenheit und Zuhandenheit ein. Hämmer, Pferde und Gesetze sind je unterschiedliche Arten von Seienden, denen gemeinsam sein kann, dass sich ihre wesentlichen Merkmale als *Bewandtnis* verstehen lassen. Dadurch zeichnen sich die Seienden, die jeweils Exemplare einer dieser Arten sind, als *zuhanden* aus. Wird das Sein von Seienden nicht über ihre Bewandtnis und ihren Platz in einem komplexen Gefüge aus Absichten, Handlungen und Personenrollen beschrieben, dann sind sie vorhanden. Dazu gehören alle Natursubstanzen. Vorhandenheit ist der Grenzfall einer Seinsart, weil sich das Wesen und die spezifische Phänomenalität von Vorhandenen ohne Rekurs auf den Absichtshorizont begreifen lässt. Vorhandenes wird entdeckt als Seiendes ohne Bezug zum Dasein, aber diese Entdecktheit bleibt trotzdem eine besondere Form der Erschlossenheit. Innerweltlich oder phänomenal verfügbar ist Vorhandenes dann, wenn es raumzeitlich an einer *Stelle* lokalisierbar ist. Auch das Wesen eines Vorhandenen wird unabhängig von Akteursabsichten durch seine spezifische Beschaffenheit

oder *Materialität* beschrieben. Für die philosophische Theorie birgt die einseitige Orientierung am Vorhandenen die besondere Gefahr, den Erschlossenheitscharakter auch der Natursubstanzialität und des raumzeitlichen Vorkommens zu übergehen. Heidegger diagnostiziert die Abbildtheorie der Wahrheit als Symptom einer solchen ontologischen Defizienz, weil sie in der bloßen Zuordnung pur vorhandener Wahrheitsträger und Wahrmacher die Erschlossenheit und damit den intentionalen Charakter der Wahrheitsbeziehung selbst übergeht.

Die Absichtshorizonte, für die Seiendes als wesensbestimmt und bedeutsam gegeben ist, deutet Heidegger als Seinkönnen von Dasein: als eine Akteursrolle, die wir zumeist den Konventionen folgend ausfüllen. Durch die Erschlossenheit verweisen die ontologischen Voraussetzungen deshalb zurück auf einen *Akteur* und dessen Rolle. In dieser Weise sind die Wissenschaften ebenso eine Seinsweise des Daseins wie verschiedene gesellschaftliche Rollen, in denen Dasein alltäglich Dinge verwendet. Die epistemische Praxis, von der Heidegger ausgeht, ist hingegen weder Fisch noch Fleisch. Sie ist nicht theoretisch, insofern sie nicht darauf festgelegt ist, dass ihr Seiendes als vorhanden begegnet. Gerade in praktischen Zusammenhängen interessiert die Wahrheit von Aussagen über Gebrauchsgegenstände. Sie ist jedoch auch keine Praxis im Sinne eines schlichten Dinggebrauchs, weil sich ihr Gegenstand zunächst gerade nicht selbst zeigt. Die epistemische Praxis erbt die spezifischen Voraussetzungen hinsichtlich eines bestimmten Seienden deshalb aus anderen Kontexten: etwa aus den Wissenschaften oder eben dem gewöhnlichen Dinggebrauch, die für Heidegger ursprünglich mit dem Seienden umgehen. Wenn ich etwas über Wale behauptete, und dabei annähme, es handele sich um Fische, so wäre ich in der Regel bereit, meine Behauptung zu korrigieren oder zu verändern, wenn ich über die zoologischen Erkenntnisse belehrt würde. *Was* ein Wal ist, setzt meine Äußerung voraus, und für gewöhnlich wird diese Spezifikation einem anderen als dem alltäglichen, epistemischen Kontext entnommen.

Mit den Präsuppositionen unserer intentionalen Akte sieht sich Heidegger auf ein „*ursprüngliches*“ und im Falle der Erschlossenheit sogar „*ursprünglichstes*“ Phänomen gestoßen (*SuZ* 214), durch welches das gewöhnliche Phänomen unseres Gebrauchs der Wahrheitsprädikate ontologisch transparent erklärt werden kann. Ein Begriff von Aussagenwahrheit für gewöhnliche empirische Aussagen, der an der Idee der Tatsachentreue wahrer Aussagen festhält, wird auf diese Weise zunächst – an der epistemischen Praxis – phänomenal ausgewiesen und dann – durch die seinsmäßigen Voraussetzungen des apophantischen Wirklichkeitsbezugs – ontologisch fundiert. Heidegger zielt mit dieser Rekonstruktion nicht auf eine Überwindung herkömmlicher Wahrheitsvorstellungen, sondern im Gegenteil auf die Bedingungen, unter denen sie sich adäquat begreifen lassen. Tatsächlich verwirft Heidegger die Abbildtheorie als wahrheitstheoretische Diskussionsgrundlage seiner Zeit, weil sie im Phänomen des gewöhnlichen Gebrauchs der Wahrheitsprädikate zugleich die Möglichkeit vergibt, die

Wahrheitsbeziehung unter Rekurs auf eine *intentionale Leistung* des Daseins und deren *ontologische Bedingungen* darzustellen. Die Abbildtheorie verdeckt so den Erschlossenheitscharakter der spezifischen Voraussetzungen der epistemischen Praxis und damit den Gebrauch der Wahrheitsprädikate im herkömmlichen Sinn als spezifische Seinsweise des Daseins. Das ursprüngliche Entdecken und das ursprünglichste Erschließen sind jedoch für Heidegger nicht nur Fundierungsmomente, sondern zugleich Phänomene der *Wahrheit* in eigenem Recht. In der Erschlossenheit findet er sogar die *Wahrheit der Existenz*. Ihr gilt das folgende Kapitel.

Wahrheit und Existenz

Entdecken und Erschließen als Wahrheitsphänomene

Dass Heidegger darauf besteht, die ontologischen Präsuppositionen wahrheitsfähiger Behauptungen im epistemischen Kontext selbst als Phänomene der Wahrheit anzusprechen, gehört zu den verwirrenden Aspekten in *Sein und Zeit*. Beim Entdeckend-sein soll es sich offenkundig um jenes „ursprüngliche Phänomen der Wahrheit" (*SuZ* 214) handeln, das Heidegger zu Beginn des Paragraphen ankündigt. Die Erschlossenheit der Seinsweise führt sogar zu einem „*ursprünglichsten Phänomen der Wahrheit*", das sich erst in den „existenzialontologischen Fundamenten des Entdeckens" (*SuZ* 220) zeigen soll. Bezogen auf die „Seinsverfassung des Daseins" kann sich das „Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit" zeigen, den Heidegger als „*Wahrheit der Existenz*" bezeichnet (*SuZ* 221). Gerade weil es sich um ursprünglichere und ursprünglichste Phänomene handelt, kann es Heidegger nicht darum gehen, die gewöhnlichen Wahrheitsphänomene – unsere Rede von „wahr" und „falsch" in der epistemischen Praxis, deren begriffliche Rekonstruktion wir bislang verfolgt haben – auf einmal über Bord zu werfen. Denn „ursprünglich" bedeutet für Heidegger keineswegs *besser*, sondern eher soviel wie: notwendig zur Erklärung des weniger ursprünglichen Phänomens.[1] Aus den bisherigen Überlegungen wird schnell klar, warum Entdecken und Erschließen für Heidegger ursprünglich sein müssen: Nur mit Rekurs auf unsere ontologischen Präsuppositionen kann erklärt werden, was es heißt, dass eine Aussage im epistemischen Kontext als entweder wahr oder falsch qualifiziert werden kann.

Warum sollen Entdecken und Erschließen ausgerechnet Phänomene der *Wahrheit* heißen?[2] Im Folgenden wird argumentiert, dass Heidegger verschie-

---

1 Vgl. oben S. 92.

2 Da wir davon ausgehen, dass Heidegger nicht daran arbeitet, einen Wahrheitsbegriff zu überwinden, der mit unseren herkömmlichen Intuitionen im Einklang steht, insofern er Aussagen als Wahrheitsträger und deren Wirklichkeitstreue als Wahrheitskriterium akzeptiert, können wir die Ursprünglichkeitsthese eben nicht als Abkehr vom traditionellen Wahrheitsbegriff interpretieren. Gewiss, Heidegger steht der Abbildtheorie kritisch gegenüber, aber seine Einwände, so lautet ein Ergebnis der Untersuchung bislang, betreffen eine Auslegung der Wahrheitsrelation, derzufolge dieser Beziehung keine intentionale Leistung des Daseins zugrunde liegt. Die Rekonstruktion der Wahrheitsbeziehung durch die Phänomene des Entdeckend-seins und des Erschließens stellt den für Heidegger gerade so wichtigen Anteil des Daseins heraus: Der apophantische Bezug, in dem die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen gründet, ist demnach nur erklärbar als Spezialfall intentionaler Bezugnahme. Überdies könnten ursprünglichere Wahrheitsphänomene schon deshalb keine Alternative zum herkömmlichen Phänomen bieten, weil sie

denartige Wahrheitsphänomene für unterschiedliche *Begriffe* von Wahrheit vorhält. Nicht jede Rede von *wahr* und *falsch* wird durch den bislang erreichten Wahrheitsbegriff abgedeckt – denn nicht jede Rede von *wahr* und *falsch* geht aus unserer alltäglichen epistemischen Praxis hervor und zeigt sich in deren Institutionen des Behauptens und Bewährens. Tatsächlich verfolgt Heidegger einen *alethischen Pluralismus*, der unterschiedliche Konzepte von Wahrheit für diskrete Gegenstandsbereiche verwendet. Die verschiedenen Verwendungsweisen der Wahrheitsprädikate qualifizieren jeweils eine besondere Verborgenheit oder Unverborgenheit des intentionalen Gegenstands und der ontologischen Präsuppositionen unseres Bezugs darauf. Im Verhältnis einer Person zu ihrer eigenen Seinsweise, ihrem Personsein oder ihrer Personalität, eröffnet sich eine Differenz von Verborgenheit und Unverborgenheit, die Heidegger zum Phänomen der „Wahrheit der Existenz" (*SuZ* 307) erklärt. Unsere Aufgabe besteht darin, den spezifischen Sinn von „wahr" und „falsch" zu rekonstruieren, den Heidegger für den Selbstbezug von Personen reserviert.

Heidegger geht davon aus, dass sich Dasein in seinen Handlungen und intentionalen Bezügen stets auch zu sich selbst verhält, indem es sich *ontologisch* entdeckt und erschließt. Durch ihr Know-how im absichtsvollen Umgang mit alltäglichen Gegenständen entdecken sich Personen in einer bestimmten Rolle, analog und relativ zur Bewandtnis des Zeugs, welches sie verwenden. D. h. um ihre eigenen Handlungen als sinnvoll verstehen zu können, müssen Personen sich selbst einen bestimmten Horizont von Absichten und Verpflichtungen unterstellen. Damit sind sie sich jedoch zugleich auch als Seiendes von einer bestimmten Seinsweise erschlossen: als Seiendes, für das Dinge als etwas phänomenal verfügbar werden können, ohne dass es selbst für ein anderes Seiendes in dieser Weise bestimmt wäre. Die spezifische Seinsweise des Daseins, die jeder absichtsvolle intentionale Bezug auf Seiendes voraussetzt, ist daher für Heidegger von der Seinsweise des innerweltlichen Seienden radikal unterschieden. Personen sind sich gerade dann selbst gegeben, wenn sie sich *nicht* in der Weise von innerweltlichem Seienden wesensbestimmt ansehen. Die Rolle, die Dasein als Akteur in einem bestimmten Absichtshorizont spielt, bleibt daher stets nur „Entwurf" (*SuZ* 263), d. h. eine kontingente Bestimmung.

Die Erschlossenheit des eigenen Daseins kann „wahr" oder „unwahr" genannt werden, je nachdem, ob es sich selbst als existierend erschließt oder verschließt. Undurchsichtig wird sich eine Person in ihrer Personalität dann, wenn sie sich selbst wie ein innerweltliches Zuhandenes oder Vorhandenes voraussetzt. Heidegger erörtert als Beispiele dieses *Verfallens* an die Welt neben der „Verlorenheit in die Öffentlichkeit des Man" (*SuZ* 175) auch verschiedene philosophische Konzeptionen, die Dasein als pures Vorhandenes behandeln. Dazu

---

ja laut Heidegger *ontologische* Phänomene sind, also das Sein von Seiendem bzw. unsere Präsuppositionen betreffen. Die Wahrheit einer bestimmten Einstellung zu *Sein* kann niemals einen *besseren* Begriff der Wahrheit einer Einstellung zu Seiendem abgeben.

zählt die Abbildtheorie der Wahrheit, die Heidegger als einen Fall existenzialer „Unwahrheit" (*SuZ* 222) brandmarken kann. Dies führt zu dem Problem, wie sich die individuelle Selbstdurchsichtigkeit eines Akteurs zur philosophischen Explikation von Existenz verhält – es ist diese methodische Frage, die Heidegger an der Wahrheit der Existenz vor allem interessiert. Wahrheit der Existenz taugt nicht zu einem Kriterium, an dem sich verwerfliche von erstrebenswerten Lebensentwürfen unterscheiden ließen. Die Klärung des eigenen Seins hat keinen moralischen Mehrwert, sondern beschreibt individuelle Voraussetzungen für eine adäquate Analyse des Seins des Daseins. Bestätigen oder verwerfen lässt sich eine solche Analyse nur vom Standpunkt der Eigentlichkeit, des „echten Habens" (*PIA* 159) der eigenen Existenz. Durch die „Destruktion" (*SuZ* 26) unangemessener Thematisierungen des Daseins lässt sich ein solcher Standpunkt „formal anzeigend" (*PIA* 60) kommunizieren.

Nachfolgend soll zunächst die pluralistische Position Heideggers entwickelt werden. Dabei wird ausgegangen von dem Problem, warum er die ontologischen Voraussetzungen intentionaler Bezugnahme und des wahrheitsfähigen Behauptens selbst wieder als Wahrheitsphänomene bezeichnet. Heidegger hat eine Familie von Wahrheitsbegriffen vor Augen, denen ein gemeinsames Prinzip zugrunde liegt. Die gemeinsame begriffliche Basis der Wahrheitsbegriffe ist eine minimale veritative Differenz, eine Verborgenheit oder Unverborgenheit von Seienden und ihren ontologischen Voraussetzungen. Für Heidegger richtet sich der spezifische Sinn von Unverborgenheit nach dem jeweiligen Sinn eines Wahrheitsanspruchs und der Art seiner Überprüfung. Unterschiedliche intellektuelle Disziplinen können deshalb auch verschiedenartige Wahrheitsbegriffe ausprägen. Vor allem aber lassen sich Wahrheitsbegriffe danach unterscheiden, ob sie den Bezug auf ein Seiendes, auf dessen Wesen bzw. phänomenale Verfügbarkeit oder auf dessen Seinsweise bzw. Innerweltlichkeit qualifizieren. Tatsachenbehauptungen, Auslegungen und Thematisierungen werden grundverschieden „wahr" oder „falsch" genannt. Daraus ergibt sich ein alethischer Pluralismus: nicht weil wir über dasselbe inkompatible wahre Aussagen machen könnten (das wäre Relativismus), sondern weil wir bei hinreichend unterschiedlichen Gegenständen in verschiedenem Sinn von der Angemessenheit eines darauf bezogenen Akts sprechen. Zusammengehalten werden diese verschiedenen Gebrauchsweisen durch das Unverborgenheitskonzept, aus dem sich regionale Wahrheitsbegriffe generieren.

Der Name der Wahrheit

Wie begründet Heidegger selbst seine Rede von ursprünglicheren Wahrheitsphänomenen?[3] Offenbar sieht er selbst die Notwendigkeit der Begründung, wenn er in § 44b diese irritierende Erklärung einschiebt:

> Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins. Was dieses Entdeckendsein selbst möglich macht, muß notwendig in einem noch ursprünglicheren Sinne ‚wahr' genannt werden. *Die existenzial-ontologischen Fundamente des Entdeckens selbst zeigen erst das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit*. (*SuZ* 220)

Der erste Satz im Zitat formuliert eine vergleichsweise unproblematische These. Als ‚Wahrsein' bezeichnet Heidegger die Bedingungen für die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen, also ihre ontologischen Präsuppositionen.[4] Seinsweisen des Daseins sind die verschiedenen Optionen oder Akteursrollen. Dazu gehört auch die epistemische Praxis, in welcher wir uns als epistemische Akteure verhalten, denen daran liegt, Wissen zu erwerben oder Überzeugungen mit Erkenntniswert zu äußern. Entsprechend ließe sich Heideggers Satz etwa folgendermaßen lesen: Das alethisch relevante Entdeckend-sein gehört – als intentionale Voraussetzung – zu einem intentionalen Kontext, der durch den Aktionshorizont eines Seinkönnens-in-der-Welt spezifiziert wird (nämlich eines epistemischen Akteurs in der epistemischen Praxis).[5]

So einfach lässt sich der zweite Satz im Zitat nicht auflösen, wonach „in einem noch ursprünglicheren Sinne ‚wahr' genannt werden" müsse, was „die-

---

3 Es ist aufschlussreich, dass die Ausführungen zu den ursprünglicheren Wahrheitsphänomenen und dem Begriff einer „Wahrheit der Existenz" (*SuZ* 221) eingeschoben werden (vgl. *SuZ* 220–23), bevor Heidegger auf die vermeintlichen Entstellungen der Abbildtheorie zu sprechen kommt (*SuZ* 223–25). Die Überlegungen zur existenzialen Wahrheit stehen damit *zwischen* der positiven Rekonstruktion der geläufigen Wahrheitsphänomene und einer Kritik an der Transformation des traditionellen Wahrheitsbegriffs in einer Theorie der formalen oder semantischen Zuordnung propositionaler oder intentionaler Inhalte. Sie bilden eine Art systematischer oder methodischer Einleitung zur Kritik. Mit ihrer Hilfe erst kann Heidegger die Herausbildung der Abbildtheorie zur Konsequenz eines bestimmten Daseins-in-der-Welt erklären und die These erhärten, „die Seinsart der Erschlossenheit selbst führt dazu, daß zunächst ihre abkünftige Modifikation in den Blick kommt und die theoretische Explikation der Wahrheitsstruktur leitet" (*SuZ* 223). *Dass* die Philosophie also die intentionale Struktur der Wahrheitsbeziehung historisch überging, erhellt sich für Heidegger unmittelbar aus den ursprünglicheren Wahrheitsphänomenen und dem darauf bezogenen Begriff existenzialer Wahrheit.

4 Vgl. oben S. 168ff. u. *KBD* 402, *EpF* 125, *PS* 24, *L* 129, *GdP* 307 u. *AdL* 280f.

5 Die These, Entdeckend-sein sei eine Seinsweise des Daseins, ist also nicht mit derjenigen identisch, dass Dasein seinem Wesen nach „‚*in der Wahrheit*'" (*SuZ* 221) sei. Zwar schiebt Heidegger diese beiden Formeln unversehens zusammen, tatsächlich jedoch *begründet* die erste These die zweite, so dass sie schon methodisch nicht ineinander aufgehen können.

ses Entdecken selbst möglich" mache (*SuZ* 220).[6] Wahr-*sein* im Unterschied zu Wahr*heit* kommt wahrheitsfähigen Behauptungen aufgrund ihrer intentionalen Voraussetzungen, nicht aufgrund ihres Inhaltes zu. Heidegger spricht Behauptungen dann Wahr-sein zu, wenn sie sich auf ein Seiendes *selbst* beziehen. Eine verdeckende Präsupposition, eine falsch-seiende Behauptung kann nicht wahr oder falsch sein, weil bei ihr Sprecherabsicht und Bezug auseinander fallen. Das Entdeckend-sein einer Aussage, so kann man schließen, soll in einem weniger, aber doch *ursprünglichen* Sinne wahr sein. Denn, so Heidegger, was Entdecken ermögliche, sei ja *noch* ursprünglicher wahr zu nennen. Der Komparativ an dieser Stelle entpuppt das Entdecken bzw. Verdecken als jenes „*ursprüngliche* Phänomen der Wahrheit" (*SuZ* 214), welches Heidegger zu Beginn der Untersuchung angekündigt hatte. Auch dieses Phänomen steht wiederum auf Fundamenten, und zwar *existenzial-ontologischen*. Und genau diese sind es, die *noch* ursprünglicher wahr zu nennen seien. Die beiden Aspekte der ontologischen Voraussetzungen bezieht Heidegger damit jeweils auf einen eigenen Sinn der Wahrheitsprädikate. Das Entdecken des Wesens und der phänomenalen Verfügbarkeit eines Seienden hat damit ebenso *seine* Wahrheit und Falschheit wie das Erschließen einer Seinsweise und der spezifischen Weltlichkeit von Seienden. Es sticht hervor, dass Heidegger dabei auf existenziale Fundamente zielt, also auf Phänomene, die das Sein des *Daseins* betreffen – und eben nicht das Sein des innerweltlichen, intentionalen Gegenstands, auf das es sich behauptend und bewährend bezieht. Heidegger erläutert daher auch, „das Entdeckte" sei wahrheitsfähig lediglich „in einem zweiten Sinne", während das Dasein als „primär ‚wahr', das heißt entdeckend" (*SuZ* 220) bezeichnet werden müsse.[7] Ursprünglichst wahr sind damit die ontologischen Präsuppositionen, welche qua Seinsweise des Referenten auf ein Seinkönnen des Daseins verweisen. Diese Phänomene betreffen das Sein des Daseins, seine Existenz.

Warum aber nennt Heidegger die entsprechenden existenzialen Phänomene überhaupt *wahr* und stuft sie damit als Wahrheitsträger ein? Scheinbar meint Heidegger, es reiche aus, dass ein Phänomen ein anderes ermögliche, um beide unter denselben Begriff zu subsumieren. Dadurch würde der Begriff zumindest unscharf, wenn nicht völlig unbrauchbar. Wenn ein Historiker etwa die Militarisierung der deutschen Gesellschaft unter Wilhelm II. so erklärt, dass sie nur durch die kulturelle Anpassung des Bürgertums an die Gepflogenheiten des preußischen Adels möglich wurde, dann wäre es geradezu irreführend, diese „Feudalisierung" als Militarisierung zu bezeichnen.[8] Es handelt sich um zwei *verschiedene* Phänomene und der *explanatorische Wert* der Analyse besteht wesentlich darin, diese beiden Phänomene, die zunächst für sich stehen, miteinander zu verbinden. Würde die Feudalisierung zum bloßen Merkmal des Begriffs

6 Vgl. *EpF* 120, 177, *PS* 23, *SuZ* 297, *AdL* 158f. u. 160.
7 Vgl. *HRB* 69 (Brief Nr. 40 an Rickert v. 26. 11. 1930), *AdL* 160.
8 Vgl. Wehler, *Kaiserreich* 129–31.

der Militarisierung, dann hätten wir keine genuine *Erklärung* vor uns. Stattdessen würden wir uns lediglich mit einer Erläuterung des Militarisierungsbegriffs beschäftigen. Heideggers Nomenklatur beschneidet also das Potential von Erklärungen.

Dreyfus hat darauf hingewiesen, dass Heidegger dieses Verfahren auch bei der Analyse des Zeitphänomens anwendet.[9] Tatsächlich erklärt Heidegger im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*, die „Benennung" eines „ursprünglichsten" gleich dem weniger ursprünglichen Phänomen „rechtfertigt sich gemäß dem Satze, *a priori fit denominatio*" (*SuZ* 329, vgl. *EpF* 172f.). Für diese obskure Nomenklatur muss Heidegger erwartungsgemäß Kritik einstecken. Andreas Graeser geißelt eine „Fusion des neuplatonisch-mittelalterlichen Prinzips ‚Die Ursache ist stärker als der Effekt' und einer (quasi-)transzendentalen Suche nach der Möglichkeitsbedingung" (Graeser, *Verstehen* 572), die rational nicht bestehen könne. Denn jenes Bedingungsverhältnis von Oberflächen- und Ursprungsphänomenen dürfe nicht mit kausalen Erklärungen zusammengeworfen werden.[10] Dem ist wenig hinzuzufügen – doch bleibt zu fragen, ob Graeser den Sinn von Heideggers Prinzip adäquat versteht. Dass Heideggers Ursprungsbegriff keineswegs trennscharf zwischen Ursachen und Möglichkeitsbedingungen unterscheiden will, ist bereits bemerkt worden.[11] Bei der Rekonstruktion der Aussagenwahrheit ist von Ursachen freilich nicht die Rede, weshalb wir uns auch an die – von Heidegger selbst ausdrücklich eingebrachte – Analyse von Möglichkeitsbedingungen gehalten haben.

Folgt man Graeser, steht man vor dem Rätsel, wieso Heidegger die *denominatio*-Formel überhaupt bemüht und was er sich davon verspricht, neben dem geläufigen auch die ursprünglicheren als Phänomene der *Wahrheit* zu klassifizieren. Hätte Heidegger nur die Präsuppositionsstrukturen wahrheitsfähiger Akte explizieren wollen, „was hätte ihn in diesem Fall veranlassen können, gerade das Wort ‚Wahrheit' zu gebrauchen?" (Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 336)[12] Gerade wenn man Heideggers Berufung auf das *denominatio*-Prinzip für abwegig hält, fehlt jeder Grund. Viele Interpreten, die den Wert von Heideggers Analyse der Aussagenwahrheit durchaus erkennen, gehen auch deshalb der Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Existenz aus dem Weg.[13] Um den Sinn der *denominatio* zu verstehen, hilft ein Blick auf ihre historischen Quellen.

---

9 Vgl. Dreyfus, *Being* 271.

10 Vgl. auch Graeser, *Re-Interpretation* 209f. Graeser schließt an anderer Stelle: „there is nothing to suggest, as Heidegger does, that the necessary condition, say x, of some z, which is F, is in turn F; and saying, as Heidegger does, that x necessarily is F (*de re?*) is tantamount to suggesting nonsense" (Graeser, *Re-Interpretation* 210).

11 Vgl. oben S. 89ff.

12 Vgl. Lafont, *Sprache* 155.

13 Sie erörtern zwar die von Heidegger in diesem Zusammenhang vorgestellten Phänomene, namentlich die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit der Existenz, doch sie lassen offen, wieso Heidegger – abgesehen von seinem unglücklichen Benennungsprinzip –

Das Prinzip *denominatio fit a potiori* zitiert Heidegger, ohne den Autor zu nennen, aus der *Summa* des Thomas von Aquin.[14] In qu. 25 erörtert Thomas verschiedene Hierarchien menschlicher Leidenschaften. Er fragt etwa danach, ob Liebe „prima passionum concupiscibilis" (Thomas, *S. Th. I* qu. 25, art. 2.1, S. 124) sei und argumentiert dann, dass dieser der Rang der Begierde oder *concupiscentia* zukäme, weil „vis [...] concupiscibilis a concupiscentia denominatur" (Thomas, *S. Th. I* qu. 25, art. 2.1, S. 124). Und dabei beruft sich Thomas auf jene Stelle in *De Anima*, in der erklärt wird, „ἀπό τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον" (Aristoteles, *An.* 416b23f.), und die er lateinisch wiedergibt mit „denominatio fit a potiori" (Thomas, *S. Th. I* qu.25, art. 2.1, S. 124). Aristoteles plädiert dafür, dass man sich bei der Klassifikation von Dingen an die teleologische Begründung halten solle. Thomas will einen ganzen Bereich von Phänomenen hierarchisieren, indem er eines von ihnen als *das Erste* auszeichnet, dessen Untersuchung dann besonders fruchtbar zu sein verspricht. Nach dem von Aristoteles entliehenen Grundsatz wird dann dasjenige Phänomen primär wahr genannt, durch dessen Begriff sich alle anderen, sekundären Phänomene charakterisieren lassen.

Thomas geht es vor allem um eine begriffliche Ordnung verschiedenartiger Phänomene; Erklärungen und Ursachen spielen offenkundig eine geringere Rolle als etymologische oder sprachpraktische Erwägungen.[15] Ob der engere Rahmen von Thomas' Klassifikationen oder der von antiken Spekulationen für

---

meint, sie seien Phänomene der Wahrheit. Vgl. etwa Lafont, *Sprache* 155, 187 u. Dreyfus, *Being* 193f. u. 275f., eine Ausnahme ist Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 122f.

14 Vgl. *EpF* 172f.

15 Wenn Graeser die *denominatio*-Regel mit dem neuplatonischen Prinzip zusammenbringt, wonach die Ursache stärker sei als die Wirkung, dann wird dies durch die konkrete Anwendung der Regel bei Thomas nicht abgedeckt. Als Zeuge dient dafür ohnehin besser nicht jene Passage aus *De Anima*, sondern ein einschlägiger Abschnitt aus der *Metaphysik*, vgl. Aristoteles, *Met.* 993b24–27. Wenn Heidegger sich, was angesichts des Wortlauts und seiner profunden Textkenntnis nahe liegt, eher auf die Strategie der *Summa* denn auf den Grundsatz der stärkeren Ursache beriefe, dann ginge Graesers Kritik ins Leere: Von einer Vermengung kausaler Erklärungen und Begriffsanalyse kann nicht mehr die Rede sein, insofern sich Thomas ohnehin nur im Rahmen begrifflicher Erwägungen und eher trivial auf Aristoteles bezöge. Doch selbst wenn man am Einfluss kausaler Erklärungsmodelle auf Heideggers Nomenklatur festhalten will, was angesichts von Heideggers Ursprungsbegriff nicht ohne Grundlage ist, muss man bedenken, dass die hier einschlägige Kausalitätskonzeption wenig mit der modernen, gar der heutigen gemein hat. Vgl. Lloyd, *Principle* 154. Liest man das Prinzip *a potiori fit denominatio* also unabhängig vom Kontext der *Summa* im Wortsinn und bringt das „Stärkere" in neuplatonischer Manier mit Ursache zusammen, dann wäre hier das antike Übertragungsmodell von Verursachung einschlägig. Demnach besteht Verursachung in der *Übertragung* einer Eigenschaft von der „Ursache" auf die „Wirkung" – und es ist diese Eigenschaft, die in der Ursache in stärkerem Maße vorhanden ist als in der Wirkung. Wenn ein Feuer *heiß* ist, dann erwärmt es einen Topf. Das Herdfeuer erscheint dann als Ursache dafür, dass der Topf heiß ist; die Hitze überträgt sich vom Feuer auf den Topf und verliert dabei an Kraft, weshalb das Feuer heißer ist als der Topf. Der entscheidende Konnex von Ur-

Heideggers Zitat ausschlaggebend gewesen ist, lässt sich am Text nicht entscheiden. Im Zweifel muss man jedoch annehmen, Heidegger zitiere bewusst Thomas *statt* Aristoteles, da er den Wortlaut der *Summa* direkt übernimmt.[16] Dies bietet die Möglichkeit einer harmlosen Interpretation des *denominatio*-Prinzips entlang der *Summa*: Thomas möchte für eine Klasse verschiedenartiger Phänomene einen Gattungsbegriff begründen, insofern sie trotz ihrer Verschiedenheit etwas gemeinsam haben: Sie gehören alle zu eben jener Gattung, von der sie ihren geteilten Begriff erben. Sie bilden eine Familie verwandter Phänomene, die einen „Familiennamen" gemeinsam haben. Dieser Name, charakterisiert durch die Merkmale der Gattung, ist das Potentere, aus dem sich die Benennung der Familienmitglieder mit einem *gemeinsamen* Namen legitimiert. „Leidenschaft" bezeichnet dann nicht eine weitere Begierde neben Liebe, Lust usf., sondern diese Klasse wesensverschiedener, aber doch ähnlicher menschlicher Triebe.[17] Der Familienname, der sich, um im Bild zu bleiben, bei Heidegger „vererben" soll, ist die „Wahrheit" bzw. „Wahrsein". Heideggers Idee scheint also, dass sich die Eigenschaft der *Wahrheitsfähigkeit* überträgt: Alle Mitglieder der Familie heißen „wahr" oder „falsch" – obwohl sich auch dieses Merkmal nicht bei allen Begriffen identisch ausprägen muss. Nilpferden und Krokodilen ist gemeinsam, was sie zu Säugetieren macht, aber darüber hinaus lässt sich ihre Natur verschieden charakterisieren. Entsprechend orientiert sich Heidegger an einem Gattungssinn von Wahrheit und Falschheit, der sich in unterschiedliche regionale Begriffe kleiden kann.

Unverborgenheit

Das allgemeine Prinzip verschiedener Wahrheitsbegriffe fasst Heidegger mit dem Ausdruck „Unverborgenheit", den er als wörtliche Übersetzung des griechischen ἀλήθεια einführt.[18] Die Griechen hätten erkannt, dass der wahre

---

sache und Wirkung besteht darin, dass sie eine Eigenschaft teilen – und gerade deshalb wird es auch plausibel, dass sie einen Namen teilen: Sie fallen beide unter den Begriff derselben Eigenschaft.

16 Vgl. dazu auch die Diskussion von Thomas in *EpF* 172f. u. 178, wo sogar ausdrücklich auf das Denominatio-Prinzip hingewiesen wird.

17 Diese Ähnlichkeit wird in der *Summa* trotz der Berufung auf Aristoteles durch den Verweis auf den Sprachgebrauch hergestellt – dies führt zu dem eher trivialen Ergebnis, dass etwa die *concupiscentia* gerade deshalb einen primären oder Gattungsbegriff abgibt, weil die verschiedenen anderen Phänomene gewöhnlich als „passiones concupiscibilis" bezeichnet würden. Man mag vor einem essentialistischen Hintergrund auch annehmen, dass diese Namensverwandtschaft nicht zufällig ist, sondern auf substantiellen Beziehungen beruht: Die verschiedenartigen Phänomene sind sich gerade in dem ähnlich, was durch die Merkmale des Gattungsbegriffs charakterisiert wird.

18 Diese spekulative Übersetzung verteidigt Heribert Boeder philologisch, vgl. Boeder, *Aletheia* 92f. Boeder betont auch, ἀλήθεια kennzeichne zunächst „weder ein Sagen noch

λόγος ebenso wie die Entdecktheit wahr im Sinne der Unverborgenheit seien, insofern sie jeweils „Seiendes – aus der Verborgenheit herausnehmend – in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen" (*SuZ* 219).[19] Freilich muss dieses Seiende jeweils in unterschiedlicher Weise *verborgen* gewesen sein: Eine wahre Aussage zeigt „*das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*" (*SuZ* 219), also ein Seiendes so, wie es sich tatsächlich mit ihm verhält. Das Entdecken offenbart dieses Seiende ebenfalls, jedoch *als etwas* – nämlich als Seiendes von dieser oder jener Art, das sich selbst zeigen kann. Entdecken und wahres Aussagen offenbaren Seiendes, sie zeigen es unverborgen, wie es ist – aber hinsichtlich verschiedener, einerseits impliziter, wesensmäßiger, andererseits expliziter, auch kontingenter Aspekte. Und mit dem *ursprünglichsten* Phänomen der Erschlossenheit tritt ein weiterer Aspekt des Offenbarens hinzu, der nicht das Wesen, sondern die *Seinsweise* des Seienden betrifft.

Relativ zu Seinsweise, Wesen und gewöhnlichen, ontischen oder kontingenten Eigenschaften eines Seienden eröffnet sich jeweils die Möglichkeit, dieses zu verbergen oder unverborgen zu fassen.[20] Es ergibt sich eine *minimale veritative Differenz* unabhängig von einer bestimmten Klasse von Wahrheitsträger und Wahrmacher, etwa Aussagen und Tatsachen. Statt etwas zu entdecken, können die Präsuppositionen einer Behauptung den Referenten auch verdecken, indem sie ihn als etwas voraussetzen, dass er seinem *Wesen* nach nicht ist. Weil in diesem Fall dasjenige, was ein Sprecher meint, von dem abweicht, was er sagt, kommt seiner Äußerung – wie im Fall von Amerika und Indien im Munde von Kolumbus – weder Wahrheit noch Falschheit zu. Seine Voraussetzung ist *falsch*, jedoch in einem anderen Sinne als seine Äußerung falsch sein könnte, wenn die Voraussetzungen *entdeckend* wären. Die verdeckenden Voraussetzungen ge-

---

eine Sache für sich genommen […], sondern einzig und allein die Sache, insoweit sie eine gesagte ist und d. h. für ein Mitwissen in Betracht kommt" (Boeder, *Aletheia* 99). Die Wahrheitsprädikate seien mithin in ihrem frühesten Gebrauch bereits aus einem spezifischen intentionalen Kontext – der Frage nach Wissen – heraus verstanden. In jüngerer Zeit hat Boeder diese Analyse noch in einem weiteren Rahmen wieder aufgenommen, vgl. Boeder, *Legacy* 197f.

19 Vgl. *AhS* 30f., *EpF* 120, *L* 6f. u. *SuZ* 33. In einem späten Vortrag kommt Heidegger noch einmal auf die Idee der Unverborgenheit zu sprechen, sie sei „noch nicht Wahrheit" (*ZSD* 76) und entspreche nicht einem „natürlichen Begriff" (*ZSD* 77f.) von Wahrheit. Darin sieht etwa Lafont, *Sprache* 229 eine Revision von *Sein und Zeit*. Aus unserer Perspektive ergibt sich kein Widerspruch zu der früheren Position, den Heidegger selbst auch nicht einräumt. Unverborgenheit ist „noch" kein substantieller Wahrheitsbegriff, sondern nur das formale Prinzip für Wahrheitsbegriffe überhaupt, darunter unser „natürliches" Wahrheitsverständnis.

20 Vgl. *SuZ* 308. Vgl. dagegen die materiale Interpretation der Unverborgenheit bei Rorty, *Pragmatisten* 10. Unverborgenheit und Erschlossenheit identifiziert misslich Wrathall, *Essence* 251, und Richter, *These* 52 erklärt sogar, Unverborgenheit als Erschlossenheit kenne keine Falschheit. Tatsächlich muss die Erschlossenheit von Sein als eine Weise betrachtet werden, in der sich das Unverborgenheitsprinzip und damit eine veritative Differenz ausprägen kann.

ben nicht etwa ein unzutreffendes Bild der *Tatsachen*, wie man es vielleicht vom propositionalen Gehalt einer falschen Behauptung meinen könnte. Denn *was* Indien im Unterschied zu Amerika sei, ist nicht etwas, das sich im Weltverlauf *ändern* könnte, so dass Indien mal dieses oder mal jenes Seiende wäre. Es gehört vielmehr zu den Voraussetzungen empirischer Untersuchungen und Fragestellungen, dass Indien eben das ist, *was* es ist – wer sich darüber verdeckend im Unklaren ist, kann nichts äußern, das zur Erkenntnis über Kontinente, fremde Kulturen usf. beizutragen vermag.[21]

Wollte man Präsuppositionen des (theoretischen, epistemischen) Entdeckens explizieren, so erhielte man eine Reihe von Aussagen, durch die Gegenstände ihrem Wesen nach spezifiziert würden, etwa „Indien ist der asiatische Subkontinent", „Hämmer dienen zum Hämmern", „Gold hat die Elementarzahl 79". Solche Aussagen wären nicht Gegenstand einer gewöhnlichen epistemischen Praxis, sondern würden für den Gegenstandsbezug der Behauptungen über Dinge wie Indien, Gold, Hämmer usf. vorausgesetzt. Sie können aber ausdrücklich zum Gegenstand einer *Thematisierung* (oder auch einer praktischen Auslegung) werden. Heidegger ist nicht darauf festgelegt, dass es sich bei solchen Bestimmungen etwa um analytische oder Sätze a priori handeln muss. Entscheidend ist lediglich, dass im Rahmen einer gewöhnlichen epistemischen Praxis oder einer „normal science" (Kuhn, *Structure* 24) Fragen nach der Wahrheit *oder* Falschheit solcher Sätze nicht aufkommen können, weil ihr Funktionieren *voraussetzt*, dass sie unter allen Umständen wahr sind. Die Voraussetzungen hinsichtlich spezifischer Gegenstände definieren einen intentionalen Rahmen so, wie etwa die Tätigkeit eines Handwerkers unter anderem darauf beruht, dass ein Hammer dem Hämmern dient. Als wahr *oder* falsch können sie nur im Rahmen einer ontologischen Thematisierung oder Auslegung explizit werden. Die Unverborgenheit des Entdeckens und des tatsachengetreuen Behauptens lässt beide als Phänomene der Wahrheit greifbar werden – jedoch nicht in demselben Sinne von „wahr", da hier kontingente empirische und dort ontologische Aspekte eines Seienden offenbar werden.

Auch bei der Erschlossenheit kann von einer besonderen Art von Unverborgenheit gesprochen werden. Wenn sich ein Ding, ein Hammer etwa, sowohl durch seine Bewandtnis als auch durch seine Materialität wesentlich bestimmen lässt, dann würde ein intentionaler Kontext, der z. B. voraussetzt, dass diese Sache sich *nur* als Vorhandenes, als diese oder jene Substanz und an einer be-

21 Die Wesensbestimmungen, die im Entdecken wahrheitsfähiger Behauptungen zum Ausdruck kommen, bilden etwas, das man vielleicht „linguistic framework" (vgl. Carnap, *Empiricism* 206f.) nennen könnte. Darauf spielt auch Blattners Konzept des Seins als „ontological framework" (Blattner, *Idealism* 4) an. Freilich wäre es für Heidegger nicht „a matter of practical decision" (Carnap, *Empiricism* 207), ob und wie Seiendes dem Sein nach entdeckt ist – jedenfalls nicht, wenn es sich dabei um Vorhandenes handelte. Denn die natürlichen Arten, welche die Wissenschaften thematisieren, sind nicht in unser Belieben gestellt.

stimmten Raumzeitposition, zeigen kann, dessen spezifische Zuhandenheit ausblenden. Die Zuhandenheit des Hammers bliebe in diesem Kontext *verschlossen*. Heidegger ist keineswegs der Ansicht, dass dies in jedem Fall problematisch sein muss. Tatsächlich beruht der Erfolg der Wissenschaften gerade darauf, sich auf eine bestimmte Seinsweise von Seiendem zu kaprizieren und andere Bestimmungsmöglichkeiten außer Acht zu lassen.[22] Insofern innerhalb bestimmter Kontexte gewisse Weisen, das Seiende wesentlich zu bestimmen, übergangen werden, ergibt sich die Möglichkeit einer Wahrheitsdifferenz, der Verborgenheit oder Unverborgenheit der Seinsweise eines Seienden. Wahr oder falsch sind die ontologischen Präsuppositionen hier jedoch ebenfalls nicht im gewöhnlichen Sinne: Denn dass ein Seiendes etwa zuhanden ist, kann nicht als beliebige Eigenschaft und auch nicht als Wesensmerkmal verstanden werden. Vielmehr wird dadurch die Weise charakterisiert, in der wir mit einer Sache umgehen oder uns darauf beziehen. Es ist nicht in der Weise falsch zu unterstellen, ein Hammer habe keine Bewandtnis, wie es falsch ist zu sagen, ein Auto sei rot, wenn es tatsächlich grün ist. Denn das Seiende wird dadurch nicht falsch beschrieben, auch nicht hinsichtlich seiner wesentlichen Eigenschaften. Vielmehr wird eine Weise ignoriert, es wesensmäßig zu charakterisieren.

Was Heidegger mittels des Merkmalpaars verborgen/unverborgen beschreibt, lässt sich als eine minimale Differenz verstehen, auf die sich unterschiedliche Begriffe von Wahrheit anwenden lassen. Wahres und falsches Behaupten, Entdecken bzw. Verdecken und Erschließen bzw. Verschließen verhalten sich wie eine *Familie* artverwandter, aber nicht artgleicher Phänomene zueinander, die alle zur Gattung der Wahrheitsphänomene gehören, welche wesentlich durch eine Differenz von Verborgenheit bzw. Unverborgenheit charakterisiert wird. Diese minimale Differenz findet sich bei den Wahrheitsphänomenen in verschiedener Weise wieder: Sie betrifft unterschiedliche Aspekte eines Seienden bzw. des Bezugs auf Seiendes, die je verborgen oder unverborgen intendiert werden können. Wollte man einen Begriff von Wahrheit auf alle diese Phänomene anwenden, so wäre damit nicht mehr bezeichnet als jene minimale veritative Differenz, die Heidegger in das griechische ἀλήθεια legt. Unverborgenheit ist ein minimales Merkmal, das jedes Phänomen der Wahrheit kennzeichnet, aber es reicht nicht aus, um die Wahrheit von Aussagen so zu beschreiben, dass ihr spezifischer Charakter im Unterschied zur Wahrheit des Entdeckens oder Erschließens deutlich wird. Daher sind *verschiedene Begriffe von Wahrheit* angebracht, um die unterschiedlichen Phänomene der Unverborgenheit in ihrer Eigenart zu erfassen.

22 Vgl. Heideggers These von der Vorhandenheitsbestimmung als „Vorzug" (*SuZ* 158) des theoretischen Aussagesatzes und dazu oben S. 226. Die Ausblendung der funktionalen Bestimmbarkeit ist kein Defizit der Naturwissenschaften, sondern ihr eigentümliches Verfahren.

Heideggers Wahrheiten

Heidegger lässt an vielen Stellen keinen Zweifel daran, dass *Wahrheit* für ihn kein uniformer Begriff ist – ebenso wenig wie Rechtfertigung, Erkenntnis oder Gewissheit. In einem Vortrag von 1927 verteidigt Heidegger seine Abgrenzung von Philosophie und Theologie mit der prinzipiellen Feststellung: „Jedes Gegenstandsgebiet hat gemäß dem Sachcharakter und der Seinsart seiner Gegenstände eine eigene Art der möglichen Enthüllung, Ausweisung, Begründung und begrifflichen Prägung der so sich bildenden Erkenntnis" (*PuT* 48).[23] Je nach Gegenstandsgebiet, d. h. je nach den spezifischen ontologischen Präsuppositionen des Kontexts und der ihm zugehörigen Akte, weichen die Arten der Rechtfertigung, des Begegnens von Seiendem voneinander ab. Entsprechend unterscheiden sich auch die Wissensansprüche, die jeweiligen *Mitteilungen*, weil sich der Sprecher je nach Kontext auf verschiedene Typen von Ausweisungssituationen festlegt. Zwar eint die Wissenschaften, dass Wahrheitsansprüche in Form von *Aussagen* vorgebracht werden, doch der Sinn der Wahrheitsprädikate modifiziert sich mit den jeweils vorausgesetzten Seinsweisen des Seienden: seiner Phänomenalität und Innerweltlichkeit.[24]

Dass die Verschiedenartigkeit der Rechtfertigungs- und Begründungsmethoden in verschiedenen intellektuellen Projekten auf den dabei zugrunde gelegten Wahrheitsbegriff rückwirkt, erläutert Heidegger in *Sein und Zeit*. Der „Wahrheitsanspruch […] empfängt sein Recht aus der Seinsart des zu erschließenden Seienden und der Richtung des Erschließens" (*SuZ* 256). Relativ dazu ergibt sich „die Art der Wahrheit und damit die Gewißheit" (*SuZ* 256).[25] Die ontologischen Präsuppositionen eines Kontexts, durch die der mögliche Gegenstandsbereich einer intellektuellen Disziplin markiert wird, variieren also das Wahrheitsverständnis zu diesem Kontext. *Wahr* ist eine Aussage demnach immer nur *für* einen spezifischen Aussagekontext. So kennt Heidegger „jeweils eine Wahrheit der praktischen Lebenserfahrung oder einer wirtschaftlichen Berechnung, je die Wahrheit einer technischen Überlegung oder der politischen Klugheit, im besonderen eine Wahrheit der wissenschaftlichen Forschung oder einer künstlerischen Gestaltung, oder gar die Wahrheit einer denkenden Besinnung oder eines kultischen Glaubens" (*WdW* 177).[26] Die epistemische Praxis ist *ein* solcher Kontext, der in zwei Hinsichten *alltäglich* ist und daher eine methodisch

23 Vgl. *LUP* 176, *EpF* 98, *PS* 24 u. *SuZ* 362.

24 In diesem Sinne etwa könnte die theologische Existenz Gottes nicht durch physikalische Beweise erschüttert oder erhärtet werden, weil die Theologie die Bewährungssituationen der Physik *für sich* nicht als solche anerkennt – und aus diesem Grund meint die Aussage „es ist *wahr*: es gibt einen Gott" in beiden Disziplinen etwas anderes. Vgl. zu Heideggers Verhältnis zur Theologie auch Caputo, *Theology* 272ff.

25 Vgl. *L* 17, *SuZ* 295ff., *WdG* 130f. u. *ZdW* 75.

26 Dass Heidegger verschiedene Wahrheitsbegriffe ansetzt, erkennt auch Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 123.

ausgezeichnete Funktion für Heidegger erfüllen kann: Die Bewährungssituation und die ontologischen Präsuppositionen entsprechen der realistischen Intuition einer natürlichen Rede von *wahr* und *falsch*, und die Wahrheitsträger können als *Behauptungen* bzw. intentionale Akte konzipiert werden. Der alltägliche Wahrheitsbegriff, der in dieser Praxis eine Rolle spielt, lässt sich nicht ohne weiteres mit der Verwendung von *wahr* und *falsch* in den verschiedenen Wissenschaften identifizieren, die in dieser Hinsicht auch untereinander inkompatibel sein können.

Nach *Sein und Zeit* bemüht sich Heidegger um terminologische Differenzierung. In der Abhandlung vom *Ursprung des Kunstwerks*, in der es auch darum geht, ein Konzept von Wahrheit in der Kunst von unserem geläufigen Wahrheitsverständnis abzugrenzen, bezeichnet Heidegger wahre auch als *richtige* Aussagen. Ein Satz sei wahr, „indem er sich nach dem Unverborgenen, d. h. nach dem Wahren, richtet. Die Wahrheit des Satzes ist immer und immer nur diese Richtigkeit" (*UdK* 38). Das „Wahre" ist dabei das als etwas entdeckte Seiende, dessen Entdecktheit ein spezifisches Wesen und Vorkommen voraussetzt. Eine Aussage, die sich auf ein entdecktes Seiendes oder „Wahres" bezieht, ist wahr oder falsch im Sinne von „richtig" oder „unrichtig" relativ dazu, wie es sich tatsächlich mit dem Seienden verhält. Den Begriff der *Richtigkeit* für die besondere *Unverborgenheit* von Aussagen grenzt Heidegger 1930 deutlich von der Wahrheit des Entdeckens ab:[27]

> Die Unwahrheit des Satzes (Unrichtigkeit) ist das Nichtübereinstimmen der Aussage mit der Sache. Die Unwahrheit der Sache (Unechtheit) bedeutet das Nichtübereinstimmen des Seienden mit seinem Wesen. Jedesmal läßt sich die Unwahrheit als ein Nichtstimmen begreifen. (*WdW* 182)

Unwahrheit bezogen auf Aussagen kann – ganz im Sinne unserer geläufigen Vorstellungen – als „Nichtübereinstimmen" einer Aussage mit den Tatsachen aufgefasst werden. Die „Unwahrheit der Sache" meint hingegen genau den Fall, in dem die diskursiven Voraussetzungen den Referenten *verdecken*, ihn also seinem *Wesen* nach als etwas voraussetzen, das er nicht ist.[28] Die Idee fehlender Übereinstimmung, eines Nichtstimmens, trägt auch hier, aber der ausschlaggebende Aspekt des Seienden ist sein *Wesen* und damit gerade das, was im apophantischen Als des Aussagens präsupponiert wird. Diese Art von Unwahrheit bezeichnet Heidegger hier als „Unechtheit".[29] Die Echtheit einer Intention, eines Bezugs auf Seiendes, besteht in dessen wesensadäquater Voraussetzung. Im

---

27 Vgl. dazu den Ausdruck „rectitudo" (Thomas, *De ver.* qu. 1, art. 1, S. 3) bei Thomas von Aquin, auf den Heidegger hier offenkundig zurückgreift. Vgl. dazu *EpF* 124, *PS* 25 u. *UdK* 38.

28 Vgl. oben S. 180. Dagegen behauptet Lafont, dem Verdecken ließe sich kein alethischer Sinn abgewinnen, vgl. Lafont, *Sprache* 180f.

29 Der Begriff der Echtheit spielt auch in *Sein und Zeit* eine hintergründige Rolle, die bereits im engen Zusammenhang mit Unverborgenheit steht, vgl. *SuZ* 21, 32, 62, 148, 169 u.

Wahrheitsparagraphen und bezogen auf Behauptungen bezeichnet Heidegger diese Qualität auch als „Wahrsein" oder „Entdeckend-sein" (*SuZ* 218).

Wesensbestimmungen, die Explikation des Entdeckend-seins, die für Heidegger gerade die moderne Wissenschaft auszeichnet, können wahr oder falsch sein – doch eben nicht im Sinne ontischer Unverborgenheit, sondern in einem ganz eigenen Sinne.[30] Die Wahrheit oder Falschheit von Wesensbestimmungen wie „Wasser ist H_2O" bzw. von Existenzaussagen über *Klassen* von Seienden wie „Es gibt keine Einhörner" legt das Was-sein und Dass-sein, das Wesen und Vorkommen einer Sache, fest, die von einer ontisch wahrheitsfähigen Tatsachenbehauptung wie „Dieses Einhorn ist wasserscheu" immer schon vorausgesetzt werden.[31] *Echte* oder wesenstreue Sätze sind keineswegs analytisch oder a priori wahr, aber sie beanspruchen Notwendigkeit *relativ* zu einem Seinkönnen des Daseins. Im Rahmen eines gewissen Forschungsprojekts *muss* Wasser H_2O sein. Wenn sich herausstellen würde, es verhielte sich anders mit Wasser, hätten sich

303. Diese Verbindung wird in *Sein und Zeit* von Heidegger allerdings noch nicht ausdrücklich hergestellt, die Passage von 1930 kann uns daher den Weg weisen. Als echt bzw. unecht bezeichnet Heidegger seit den frühen Vorlesungen das Verständnis von etwas, je nach dem, ob es wesentlich aus einer Begegnung mit der Sache selbst entspringt oder sich lediglich in einer von der Sache distanzierten Situation äußert; vgl. oben S. 84. Vgl. zur frühen Verwendung der Echtheitsmetapher, die vor allem im Kontext des Selbstbezugs auftritt, etwa *AKJ* 9, 31, 42, *PIA* 134f., 159, *EpF* 39f., *PS* 25, *PGZ* 363 u. 370f. – Die Diskussion in Heideggers *Anmerkungen* zu Jaspers wird von Thomä als Ansatz beim Selbst gedeutet, die – im Gegensatz zur *Seinsfrage* – die eigentlich treibende Kraft bei der Abwendung von Husserl gewesen sei, vgl. Thomä, *Zeit* 117. Diese Lesart übersieht die zentrale Rolle des Wörtchens „echt". Denn das „echte" Selbstverständnis, das Heidegger hier als Aufgabe der Philosophie propagiert, ist gerade die Frage nach dem *Sein* bzw. der Seinsweise des Daseins. *Echt* sind insbesondere alle Handlungen, die Funktionen der Bewandtnis eines Zeugs sind (vgl. auch *PGZ* 264): *Beim Hämmern verstehe* ich den Hammer *echt*, weil der Ausdruck des Verstehens – das Hämmern – zugleich das Wesen der Sache zum Ausdruck bringt: dass es nämlich zum Hämmern dient. *Unecht* können vornehmlich Äußerungen über etwas sein, die nicht auf einer Begegnung mit der Sache selbst beruhen. So kann ich etwa informierte Meinungen über Skilaufen haben, ohne je selbst Skier benutzt zu haben. Dann aber, so erklärt Heidegger, „kann der verstehende Seinsbezug zu dem, worüber die Rede ist, unbestimmt bleiben, gleichgültig, ja sogar entleert bis zu einem bloß formalen Meinen" (*PGZ* 370). Durch solches „Entgleiten der Sache" (*PGZ* 370) ist es möglich, dass sich ein falsches Verständnis vom Wesen des Skilaufens in die Präsuppositionen meiner Überzeugungen mischt – und genau dann habe ich eine *verdeckende* Auffassung von diesem Sport. Diese Auffassung muss nicht *falsch* im herkömmliche Sinne sein, alle meine Beschreibungen können den Tatsachen entsprechen. Sofern jedoch das Wesen der Sache betroffen ist, täusche ich mich über das, worüber ich spreche. Was ich sage und was ich meine, fiele auseinander. Und so wird das unechte Verständnis in *Sein und Zeit* noch als Möglichkeitsbedingung für das Verdecken des Seienden aufgefasst. Später kontrahiert Heidegger die Phänomene von Sachfremdheit und Verdecken, so dass die Unechtheit des Verstehens, wie in *Wesen der Wahrheit*, als Fall von falschen ontologischen Präsuppositionen erscheinen.

30 Vgl. dazu Wrathall, *Essence* 252f.

31 Vgl. etwa *GdP* 301 u. *AdL* 191.

die ontologischen Präsuppositionen und damit das Projekt selbst verändert – es bedürfte einer erneuten Thematisierung der Grundlagen der Forschung. Es *darf* etwa für die Biologie keine Einhörner geben; es könnte nicht plötzlich ein Einhorn auftauchen, weil dann die grundlegenden Theorien, die auch den Gegenstandsbereich der Biologie bestimmen, angepasst werden müssten – eine Biologie, die Einhörner mitsamt ihren magischen Fähigkeiten beschreiben könnte, wäre nicht mehr die Wissenschaft, die wir heute kennen.

Vom Entdecken des Wesens unterscheidet Heidegger das Erschließen der Seinsweise eines Seienden, das als eigenständiges Wahrheitsphänomen aufgefasst wird, dem sich ein spezifischer Wahrheitsbegriff anmessen lässt. D. h. nicht nur das spezifische Sein oder Vorkommen bestimmter Klassen von Seienden, sondern auch deren *Seinsweise* kann angemessen oder unangemessen intendiert und somit verborgen oder unverborgen sein. Wenn sich etwa Einhörner im Kontext von Legenden und mythischen Erzählungen *selbst* zeigen, dann wäre es inadäquat für einen Biologen, *auf dieser Grundlage* überhaupt wahrheitsfähige Aussagen über Einhörner zu bilden. Es gehört nicht zum Geschäft der Biologie, Behauptungen anhand von Mythen zu verifizieren. Die Seinsweise reflektiert in dieser Weise auch die Voraussetzungen eines *intentionalen Kontexts*, der wiederum an der Akteursrolle des Daseins hängt. Mit einem Seienden wird daher auch immer der Akteur in einer bestimmten Rolle (Biologe, Troubadour usf.) erschlossen, oder, wie Heidegger sich ausdrückt: Erschlossenheit „betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst" und „birgt in sich Erschlossenheit des Daseins" (*SuZ* 220).

Die Unverborgenheit der Seinsweise irgendeines Seienden nimmt Heidegger als Grundlage für einen eigenen Begriff von Wahrheit. So heißt es in der Einleitung von *Sein und Zeit*: „Jede Erschließung von Sein als transcendens ist *transzendentale* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis*" (*SuZ* 38). In den *Anfangsgründen* wird dieser Gedanke besonders klar: das „Verstehen von Sein und seiner wesenhaften Grundweisen [...] ist das metaphysisch ursprüngliche Wahrsein, die Wahrheit, die die Transzendenz selbst ist: *veritas transcendentalis*. Diese ist die Bedingung der Möglichkeit für jede ontisch-intentionale Wahrheit" (*AdL* 280f.) Im *Wesen des Grundes* akzentuiert Heidegger eine andere Terminologie, wenn die Unverborgenheit oder „Enthülltheit als Wahrheit über das Sein [...] *ontologische Wahrheit* genannt" wird (*WdG* 131).[32] Da nach Heideggers Überzeugung Ontologie „nur als Phänomenologie möglich" (*SuZ* 35, Hervorh. getilgt) sei, lassen sich phänomenologische und ontologische Wahrheit identifizieren. Am Schluss des Wahrheitsparagraphen von *Sein und Zeit* kündigt Heidegger an, zusammen mit dem „Begriff einer Wissenschaft *vom Sein als solchem*, seinen Möglichkeiten und Abwandlungen" werde auch „ihre Wahrheit" zu explizieren sein, die von jeder

32 Vgl. *WdG* 169f.

„Forschung als Entdeckung *von Seiendem* und ihrer Wahrheit" zu differenzieren sei (*SuZ* 230). Diesen Faden nimmt das *Kant*-Buch auf, in dem Heidegger die transzendentale Analytik als eine ontologische Untersuchung in seinem Sinne darstellt. Hier bezeichnet er ontologische Wahrheit als „Enthülltheit der Seinsverfassung des Seienden" (*KPM* 13), auf welche die „ontologische Erkenntnis" (*KPM* 123) abziele.

Ontologische Wahrheit begreift die Erschlossenheit eines Seienden im Unterschied zu seiner „Verschlossenheit" (*SuZ* 308), also die angemessene Voraussetzung eines Seienden hinsichtlich der Seinsweise, die ihm durch den Kontext des intentionalen Zugriffs zukommt.[33] Verschlossen wäre so ein Seiendes, das als Vorhandenes verstanden würde, obwohl es doch – im Kontext des Zugriffs – als Zuhandenes relevant ist. Es liegt auf der Hand, dass dies nur dann möglich ist, wenn der fragliche Zugriff die echte *Selbstgegebenheit* des Seienden *nicht* impliziert. Mein Hämmern kann den Hammer nicht als Vorhandenes erschließen, weil sich der Gegenstand im Akt selbst als zuhanden – nämlich durch die Bewandtnis spezifiziert – zeigt. Selbst wenn ich ein Seiendes erfolglos verwende, so unterstellt meine Aktivität doch, dass es überhaupt etwas ist, das sich gebrauchen lässt. Anders verhält es sich in einem epistemischen Kontext, in dem sich Seiendes als Vorhandenes *oder* als Zuhandenes zeigen kann – und noch anders beim Sein des *Daseins*, dessen Sein als Existenz sich nicht auf die Seinsweise des begegnenden Seienden abbilden lässt. Hier kann dem jeweiligen Umgang oder Bezug auf Seiendes eine Seinsweise verschlossen bleiben, so dass ontologische „Unwahrheit" (*WdW* 182) besteht.[34]

Das eigentliche Interesse Heideggers gilt im Umfeld des fundamentalontologischen Projekts von *Sein und Zeit* der „*Wahrheit der Existenz*" (*SuZ* 221), der Erschlossenheit der Seinsweise *des Daseins*. Heidegger unterscheidet „die Wahrheit von Vorhandenem (z. B. der materiellen Dinge) als Entdecktheit spezifisch von der Wahrheit des Seienden, das wir selbst sind, der Erschlossenheit des existierenden Daseins" (*WdG* 130f.). Wenn Erschlossenheit des Daseins als Fall von Unverborgenheit verstanden wird, dann kann sie in einem bestimmten Sinne auch „wahr" genannt werden. Diese Wahrheit des Daseins betrifft die Präsupposition der *Seinsweise* des Daseins als eines In-der-Welt-seins bzw. seine Existenz, die ihm als Akteur verborgen oder unverborgen sein kann.[35] Für eine Unternehmung, die sich die Explikation des Seins des Daseins auf die Fahnen geschrieben hat, erweist sich diese Variation der veritativen Differenz als höchst bedeutsam. Jede *Thematisierung* des Daseins, deren Aussagen nicht un-

33 Vgl. *SuZ* 184, *GdP* 308 u. *WdG* 134f.
34 Vgl. *SuZ* 308 u. *KPM* 245.
35 Vgl. *SuZ* 222 u. 298f. Mir bleibt unverständlich, wieso Pietersma, *Theory* 225 u. Holtug, *Concept* 12 meinen, Verschlossenheit bedeute, dem Dasein sei nicht alles über die eigene Existenz bekannt – die Durchsichtigkeit der eigenen Seinsweise erlaubt keine Graduierung.

mittelbar das Sein des Daseins manifestieren, vermag dieses auch unangemessen auszulegen. Selbst wenn die Forschung immer eine Seinsweise des Daseins ist, so können ihre *theoretischen Aussagesätze* den Existenzcharakter des Daseins falsch beschreiben oder gar verleugnen.[36]

Vor uns breitet sich damit ein Spektrum konzeptueller Optionen aus, mit denen Heidegger die alethische Natur der verschiedenen Phänomene von Behaupten, Entdecken und Erschließen begreifen kann. Neben die geläufige Wahrheit von Aussagen tritt die Wahrheit einer Wesensvoraussetzung und die ontologische Wahrheit der Präsupposition einer Seinsweise überhaupt, die wiederum den Spezialfall der auf das Dasein bezogenen *Wahrheit der Existenz* umfasst. Die verschiedenen Begriffe von Wahrheit spezifizieren das Prinzip der Unverborgenheit. Diesen konzeptuellen Kern aller Wahrheitskonzepte nennt Heidegger auch „Wahrsein in diesem ganz formalen Sinn als Enthüllen, wobei es noch nicht auf ein bestimmtes Seiendes und seine Seinsart zugeschnitten ist" (*GdP* 307).[37] Diesen Zuschnitt besorgen dann weitergehende Konzeptionen wie Aussagenwahrheit, Echtheit oder existenziale Wahrheit. Die verschiedenen Phänomene stehen zueinander in einem Ursprünglichkeits- oder explanatorischen Bedingungsverhältnis, weil die Wahrheitsfähigkeit gewöhnlicher Wahrheitsträger wie Aussagen und Behauptungen nur erklärt werden kann durch die Voraussetzungen bestimmter intentionaler Akte und ihres Kontexts. Und es sind genau diese Voraussetzungen, die Heidegger wiederum als Wahrheitsphänomene und damit als Anwendungsbereiche anderer, eigentümlicher Konzepte von Wahrheit einführt.

Alethischer Pluralismus

Heidegger *pluralisiert* den Wahrheitsbegriff, indem er differenziert, *was* jeweils verborgen oder unverborgen erscheint – der Unterschied zeigt sich also, wenn man so will, hinsichtlich des Bezugsgegenstands. Gewöhnliche Aussagen betreffen die wechselnden Eigenschaften eines Seienden und sind je nachdem, *wie* das Seiende selbst sich zeigt, entweder wahr oder falsch. Das Entdecken involviert

36 Tatsächlich findet Heidegger in der Verschlossenheit des Daseins die angekündigte Erklärung dieser theoretischen Fehlentwicklung. Vgl. die Interpretation bei Dahlstrom, *Vorurteil* 150, 214–23. Es wäre aber wohl überzogen, wenn man Heidegger unterstellen wollte, *alle* theoretischen Aussagen seien gewissermaßen *per se* verdeckend und verschließend, weil sie Seiendes nicht als Ganzes und hypostasierend vermittelten, wie Dahlstrom argumentiert. Vielmehr kommt alles darauf an, eine angemessene, echte philosophische Sprache zu finden, in der sich die Erkenntnisse der Fundamentalontologie vermitteln lassen. Das Konzept der „formalen Anzeige" (vgl. *SuZ* 117) steht im Mittelpunkt von Heideggers Bemühungen, wie Dahlstrom auch selbst einräumt, vgl. Dahlstrom, *Vorurteil* 215.

37 Vgl. *SuZ* 262f., 307f., *AdL* 158f., 160 u. *WdG* 173.

unsere Präsuppositionen des Dass- und Was-seins eines Seienden, also seiner Verfügbarkeit und seines Wesens, relativ zu den Kriterien eines intentionalen Kontexts. Entdeckend oder eben *wahr*-seiend kann eine Handlung, ein intentionaler Akt oder auch eine Behauptung genannt werden, wenn sie das Seiende so voraussetzen, wie es in ihnen *als etwas* eine Rolle spielt, d. h. als Entität von der Art, zu der es seinem Wesen nach gehört. Erschlossen ist uns die Seinsart eines Seienden, seine spezifische Phänomenalität und Relevanz – und in Verbindung damit auch die Seinsweise des intentionalen Akteurs. Auch das Wesen einer Sache oder dessen Seinsweise müsste sich gegebenenfalls behauptend zum Ausdruck bringen lassen, z. B. in einem theoretischen Kontext, der das Sein oder die Seinsweise von Seienden thematisiert.[38]

Vor diesem Hintergrund ist auch Heideggers Maxime zu verstehen, der Satz sei „nicht der Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes" (*L* 135, vgl. *AdL* 47).[39] Wenn von Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit die Rede ist, dann können darunter Wahrheitsprädikate in ganz verschiedenem Sinn fallen. Intentionale Akte und Äußerungen können diese Unverborgenheit in verschiedener Weise zum Ausdruck bringen. Der „Satz", d. h. der Wahrheitsträger im traditionellen Sinne, steht dabei nur für einen möglichen Anwendungssinn der Wahrheitsprädikate: die geläufige Übereinstimmung mit den Tatsachen. Unverborgenheit kann dagegen jedes Verhältnis zu Seienden bzw. zu Sein qualifizieren. In der heutigen Wahrheitsdebatte spielt Pluralität eine untergeordnete

38 Es ist jedoch nicht ganz klar, welche Rolle dabei Behauptungen oder Aussagen spielen könnten. Zunächst spricht Heidegger im Umfeld von *Sein und Zeit* so, als seien es die Sachen bzw. das Dasein selbst, die echt oder unecht bzw. ontologisch wahr oder falsch zu nennen seien, vgl. *SuZ* 221, 258, *WdW* 182 u. *PGZ* 226. Heidegger bildet offenbar die Wahrheitsphänomene auf Typen von Wahrheits*trägern* ab: Aussagen (Urteile, Behauptungen), Sachen (Substanzen etc.) und Dasein. Dieses Schema folgt Thomas' *De Veritate*, in der „*tripliciter* veritas et verum definiri invenitur" (Thomas, *De ver.* qu. 1, art. 1, S. 3, vgl. weiter ebd. u. *EpF* 173–75). Dabei beruft sich Thomas vor allem auf Augustinus. Demnach werde wahr genannt „id quod praecedit rationem veritatis", nämlich die Sachen selbst, durch die unsere Urteile überhaupt erst wahr würden. Zweitens könne *wahr* auch „rectitudo" oder „adaequatio" genannt werden, nämlich eben im Sinne einer *adaequatio rei et intellectus*. Schließlich werde wahr auch die Wirkursache der Wahrheit genannt, nämlich – Thomas zitiert Augustinus – dasjenige „qua ostenditur id quod est". Vgl. dazu Augustinus, *Ver. rel.* XXXVI.66 (185), S. 474. Thomas nennt als Beispiel für solche Wahrheit, dass „sine intellectu agente homo nihil potest intelligere" (Thomas, *De ver.* qu. 1, art. 1, S. 4). Diesen Anstoß entwickelt Heidegger weiter. Dasein ist wahr, weil nur durch seine Erschlossenheit und das Entdecken von Seienden die traditionellen Wahrheitsträger, die Aussagen, überhaupt in die Verlegenheit kommen, entweder wahr oder falsch zu sein. Bei Thomas heißt es in diesem Zusammenhang auch, „illa quae sunt causa veritatis aliorum sint maxime vera" (Thomas, *De ver.* qu. 1, art. 1, S. 4). Die Wahrheit also, durch welche Seiendes und tatsachengetreue Urteile erst als entweder wahr oder falsch zugänglich sind, ist in höchstem Maße, primär oder mit Heidegger: *ursprünglich* wahr.

39 Vgl. oben S. 25ff.

Rolle. Vor allem Lynch hat jüngst versucht, dieses Konzept zu revitalisieren. Ähnlich wie Heidegger stört sich Lynch daran, dass „most of the players in the contemporary debate over truth share an unnoticed allegiance to a certain type of monism: truth has but one underlying nature – if any at all" (Lynch, *Theory* 725). Er glaubt wie Heidegger daran, ein solcher „alethic monism is an artifact of philosophical theory, not a result of ordinary practice" (Lynch, *Theory* 725). Eine Hauptschwierigkeit pluralistischer Theorien sieht Lynch darin, dass sie erklären müssen, warum die verschiedenen Begriffe immer noch „Wahrheit" heißen dürfen. Seine Lösung erinnert an die Rolle der Unverborgenheit bei Heidegger. Daneben sieht er das wesentliche Problem des alethischen Pluralismus in der Abgrenzung vom Relativismus, d. h. der These, dass wir aus unterschiedlicher Perspektive inkompatible wahre Aussage über denselben Sachverhalt äußern können (vgl. Lynch, *Pluralism* 59).[40]

Die Art von Pluralismus, die Lynch für besonders interessant hält, bezeichnet er als „horizontal", d. h es gibt mehr als eine wahre Beschreibung *desselben* Gegenstands (vgl. Lynch, *Pluralism* 57f.). Gleichwohl, so argumentiert Lynch, impliziere dies keine relativistische Position, weil der Sinn der Wahrheitsprädikate sich jeweils ändere. In einem gleich bleibenden Sinn könnten inkompatible Aussagen über dasselbe Seiende nicht wahr genannt werden (vgl. Lynch, *Pluralism* 59). So würde in verschiedenen Diskursen mit unterschiedlichen Varianten desselben Wahrheitsbegriffs über dieselbe Wirklichkeit gesprochen. Diese Argumentation wirkt wie ein Taschenspielertrick. Wenn wir in einem unterschiedlichen Sinne von „wahr" über etwas sprechen, zumal wenn diese verschiedenen

40 Tatsächlich steht Lynchs alethischer Pluralismus in einer pragmatistischen Tradition, die auf William James zurückreicht, der wie Heidegger eine „copy theory" (James, *Pragmatism* 572f.) der Wahrheit attackiert und konstatiert, die Abbildung der Wirklichkeit sei zwar „one very important way of agreeing with it, but it is far from being essential" (James, *Pragmatism* 579). Deshalb verwundert es nicht, wenn etwa auch Putnam in seiner *Dewey Lecture* feststellt, „to regard an assertion or a belief or a thought as true or false is to regard it as being right or wrong; on the other hand, just what sort of rightness or wrongness is in question varies enormously with the *sort* of the statement" (Putnam, *Sense* 515). Die vorliegende Interpretation ebnet den Boden, um Heidegger in ein pragmatistisches Projekt einzulesen – allerdings bemüht sich Heidegger gerade darum, die Wahrheit von Aussagen mittels von uns unabhängiger Wahrmacher zu rekonstruieren. Außerdem darf nicht übersehen werden, dass Heidegger sich kaum darauf einlassen würde, die alethische Vielfalt lediglich durch mannigfaltige *diskursive* Kontexte zu spezifizieren. Für ihn ist entscheidend, dass *alle Formen intentionaler Bezugnahme auf Seiendes oder Sein* prinzipiell in einer minimalen alethischen Differenz auftreten können, darunter auch, aber nicht nur sprachliche Wahrheitsträger in einem epistemischen Kontext. Für Heidegger kann eine Person, überspitzt gesagt, auch schweigend „in der Unwahrheit" sein, sofern sich ihre Aktivitäten in „Fremdheit mit den Sachen" (*EpF* 36) vollziehen. Dies ist dann allerdings nur für Auslegungshandlungen und nicht für Handlungsfunktionen möglich, in denen sich Seiendes unmittelbar in seiner Bewandtnis zeigt. Aus diesem Grund schätzt Heidegger das „Schweigen" gegenüber einem „Dahinreden", das leichter zum Verdecken neigt, vgl. *EpF* 35f.

Konzepte, wie Lynch voraussetzt, einem disquotationalen Prinzip gehorchen, dann scheint es doch, als würden wir über *verschiedene* Dinge sprechen.[41] Anders als Lynch verfolgt Heidegger keinen horizontalen Pluralismus. Denn Heidegger hegt keinen Zweifel, dass sich verschiedene Disziplinen gerade durch ihre *Gegenstandsbereiche* unterscheiden. Theologen und Biologen reden über verschiedene Dinge und ihre Wahrheitsbegriffe divergieren. Für die Ausweisung der Wahrheit von „Gott ist tot" würden Biologen und Theologen je Unterschiedliches verlangen – deshalb wären ihre Wahrheitsbegriffe verschieden.

Eine solche Überlegung gilt umso mehr für Wahrheitsbegriffe, die sich nicht nur hinsichtlich der *Tatsachen* verschiedener Disziplinen unterscheiden, sondern hinsichtlich dessen, ob überhaupt Tatsachen, ob Wesensmerkmale oder Seinsweisen zum Gegenstand werden. Es sind die verschiedenartigen Bezüge auf intentionale Gegenstände bzw. auf ihr Sein und ihre Seinsweise, für welche Heidegger seine Konzepte von ontischer und ontologischer Wahrheit ins Spiel bringt. Eine Beschreibung von Tatsachen kann für Heidegger etwa einer Wesensbestimmung oder der Thematisierung einer Seinsweise nicht widersprechen. Heideggers Pluralismus einer Unverborgenheit des Behauptens, Entdeckens und Erschließens schließt Widersprüche durch die Verschiedenheit der Gegenstandsbereiche von vorne herein aus. Er gerät also nicht erst in den Relativismusverdacht, den Lynch für seine Konzeption ausräumen will.[42]

Wie Heidegger spürt Lynch die Notwendigkeit, das pluralisierte Feld der Wahrheitsphänomene und -konzepte durch eine formales Prinzip zu einen. Lynch argumentiert, Wahrheit sei eine „multiply realizable property" (Lynch, *Theory* 727), die je nach diskursivem Kontext mit einem anderen Sinn implementiert werde. Doch diese diskursiv divergenten Verwendungsweisen seien als Instanzen *eines* gemeinsamen Grundprinzips aufzufassen, welches „uniform across context" (Lynch, *Theory* 727) bleibe. Für diesen minimalen Restbegriff verwendet Lynch das Disquotationsschema, dem er Parameter hinzufügt, welche die multiple Instantiierung leisten können. Mit Blick auf diesen Restbegriff von Wahrheit behauptet Lynch, „that truth does have a nature, and that ‚true'

41 Jedenfalls lässt sich Lynch nicht entlocken, worin sonst die Verschiedenartigkeit der Wahrheitskonzepte bestehen sollte, abgesehen von dem trivialen Umstand, dass sie in verschiedenen Situation geäußert wurden. Je stärker jedoch Lynch die Verschiedenartigkeit der nachgeordneten Wahrheitsbegriffe machen wollte, um so schwächer müsste das disquotationale Grundprinzip sein – damit gerät Lynch aber in Abgrenzungsnot zu deflationistischen Theorien, die dem Wahrheitsbegriff jeden substantiellen Gehalt verweigern.

42 Vgl. zum systematischen Problem auch Cortens, *Dividing* 54. – Es ist weniger die Pluralität der Wahrheitsbegriffe, die bei Heideggers Ansatz mit unseren realistischen Intuitionen zu konfligieren scheint, als vielmehr die methodische Verzahnung von Wahrheitsbegriff und Bewährung qua Selbstzeigen des Seienden in der epistemischen Praxis sowie die mindestens ebenso diffizile Verflechtung von Sein und Dasein im Konzept der Seinsweise. Vgl. oben S. 153ff.

does express a substantive property" (Lynch, *Theory* 740). Vergleichbar nutzt Heidegger das Unverborgenheitsprinzip zur Generierung der spezifischen Wahrheitsbegriffe wie „Echtheit" oder „Wahrheit der Existenz". Die Aufgabe der Wahrheitsprädikate in einem diskursiven Kontext wird mit Hilfe des Prinzips der Unverborgenheit ganz ähnlich bestimmt, wie durch das T-Schema in Lynchs „funktionalistischer" (Lynch, *Theory* 723) Theorie. Dies ist möglich, weil man Unverborgenheit ganz allgemein als Qualität einer Einstellung hinsichtlich ihres intentionalen Gegenstands verstehen kann, ohne sich dabei auf beider Natur bereits festlegen zu müssen. Die vielfältigen Möglichkeiten, in denen wir uns zu Seiendem und Sein verhalten können, führen dann zur Pluralisierung des Wahrheitsbegriffs.

Anders als das T-Schema legt das Unverborgenheitsprinzip nicht auf eine Zuordnung von Wahrheitsträger und Wahrmacher in einer zweistelligen Relation fest. So kann ein Lebensentwurf *in der Wahrheit* sein durch alles, worin sich die eigene *Existenz* (im Gegensatz zu einem Vorhanden- oder Zuhandensein) zeigen kann, es wird nicht etwa ein bestimmtes „in der Wahrheit sein" auf ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst abgebildet. Doch Unverborgenheit erfüllt für Heidegger genau die systematische Rolle, welche Lynch für das T-Schema beansprucht: die des Schlüsselmerkmals von Wahrheit als eines generativen Gattungsbegriffs. *Unverborgenheit* nimmt Heidegger als *Wesen* der Wahrheit und damit als substantiellen Kern des Wahrheitsbegriffs, und die Vielfalt von Wahrheitsbegriffen wird weder über verschiedene Disziplinen noch über die ontologische Differenz so gespreizt, dass unvereinbare Aussagen über *denselben* Gegenstand wahr sein könnten. Die ontologischen Wahrheitsphänomene des Entdeckens und Erschließens sind für Heidegger ursprünglich bzw. ursprünglichst, weil sie für die Erklärung der gewöhnlichen Verwendung der Wahrheitsprädikate unverzichtbar sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die entsprechenden *Begriffe* von Wahrheit einen vergleichbaren Vorrang genießen würden. Die ontischen und ontologischen Wahrheitskonzepte bilden vielmehr eine Familie verwandter, aber nicht identischer Begriffe.

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit

Mit der „Erschlossenheit des Daseins" erreicht Heidegger das „*ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit" (*SuZ* 220f.). Sie fundiert das Entdecken als Möglichkeitsbedingung von Aussagenwahrheit und firmiert daher bei Heidegger als ursprünglichste der Präsuppositionen der geläufigen Rede von wahren und falschen Aussagen. Mit der Erschlossenheit des Daseins ist der Anwendungsbereich eines Begriffs *existenzialer* Wahrheit umgrenzt. Inwiefern eröffnet sich in der Erschlossenheit des Daseins eine besondere *Differenz* von Verborgenheit bzw. Unverborgenheit? Soll sich ein ontologischer Wahrheitsbegriff für die Exis-

tenz des Daseins veranschlagen lassen, muss sich entsprechend für die Erschlossenheit auch eine *Verschlossenheit* des Daseins zeigen. Wahrheit oder Falschheit der Existenz können zudem nicht darin bestehen, dass jemand eher diese als jene Rolle erfüllt, sondern müssen das Verhältnis einer Person zu ihrer eigenen Personalität qualifizieren. Es geht Heidegger nicht darum, *was* jemand ist, sondern *wie* er sein jeweiliges Was ist – nämlich als *Entwurf*. Nur wer sein Leben als revidierbares Projekt bestreitet, verhält sich zur Existenz als dem Sein des Daseins.

Eine Person zu sein, bedeutet für Heidegger, *erstens* zu existieren und nicht in einem bestimmten Wesen für jemanden verfügbar zu werden. *Zweitens* kann Dasein sich stets, wenn auch nur im „formalen" Sinne eines „Ich-sagens" (*SuZ* 318), auf sich selbst beziehen. Dieses Selbstverhältnis setzt für Heidegger immer auch ein Verhältnis zum eigenen *Sein* als *jemand* voraus. Personen verhalten sich wesentlich zu ihrer *eigenen Personalität*. Zu diesem Verhältnis gehört ein Entdecken der spezifischen Rolle, die jemand in seinem sozialen Umfeld spielt, und ein Erschließen dieser Akteursrolle als Seinsweise von Personen überhaupt. Die alltäglichen Aktivitäten einer Person werden ihr selbst und Anderen verständlich aus einem Absichtshorizont, der ihre Handlungsweisen als eine spezifische Rolle organisiert. Jedes absichtsvolle Handeln setzt eine Orientiertheit über die eigene Akteursrolle voraus. Das Verhältnis zu sich selbst in einer solchen Rolle ist aber, wie zunächst gezeigt werden soll, noch kein Verhältnis zum eigenen *Sein*, weil Dasein durch die jeweiligen Rollen, in denen es sich selbst entdecken kann, gerade *nicht* in seinem Wesen bestimmt ist. Diese Rollen, die verschiedenen Absichtshorizonte, welche das intentionale Handeln des Daseins strukturieren, sind ihm immer nur kontingent. Weil es sich aber gerade durch diese Kontingenz von innerweltlichem Seienden abhebt, verhält sich eine Person zu ihrer eigenen Personalität, indem sie ihre jeweilige Rolle als bloßen *Entwurf*, als einen unwesentlichen Modus des eigenen bloß Da-seins, erschließt. Zum Seinsverhältnis wird das Selbstverhältnis also dann, wenn die eigene Rolle als revidierbarer Lebensentwurf erschlossen wird.

Jeder intentionale Kontext setzt einen *Aktvollzieher* voraus, dessen Absichtshorizont den Handlungszusammenhang charakterisiert. In diesem Sinne ist kein intentionaler Bezug ohne Erschlossenheit des Daseins möglich. Deshalb erscheint eine Verschlossenheit der eigenen Existenz zunächst wie Søren Kierkegaards „komischer Widerspruch, […] nicht sein zu wollen, was man ist, wie in diesem Falle: existierend" (Kierkegaard, *Nachschrift* 204). Doch Heidegger vertritt die Ansicht, dass Personen zwar in ihrem Handeln stets einen Aktvollzieher präsupponieren, aber nicht immer *sich selbst* als diesen Akteur verstehen. Diese Differenz beeinträchtigt nicht ihre Fertigkeiten oder ihre Aktivitäten in einem Handlungsumfeld, sie ändert auch nichts daran, dass Dasein „seinem eigenen Sein überantwortet" (*SuZ* 42) ist. Heidegger beschreibt sie mit dem Begriffspaar von „Eigentlichkeit des Selbstseins" (*SuZ* 184) bzw. der Existenz des „un-

eigentlichen Man-selbst" (*SuZ* 303). Und die „*eigentliche* Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit" (*SuZ* 221), d. h. die Wahrheitsfähigkeit der Existenz durch ihre Wahrheit. Die veritative Differenz der Existenz ergibt sich nicht allein aus einem bestimmten Seinsbezug, sondern aus einer bestimmten Perspektive von Personen auf ihre Existenz.[43]

Nachfolgend klären wir zunächst den Charakter des Verhältnisses eines Akteurs zum Personsein im Unterschied zu seiner bloßen Rolle als Akteur in einem Handlungskontext. Anschließend wird dargestellt, wie sich für Heidegger im Bezug zum Personsein eine veritative Differenz der Verschlossenheit oder Erschlossenheit ihrer Seinsweise eröffnet. Er kontrastiert eine *eigentliche*, d. h. auf Existenz als die eigene Seinsweise bezogene Erschlossenheit mit dem *uneigentlichen* Voraussetzen des eigenen Seins als das eines innerweltlichen Seienden. Dieses ontologische Missverhältnis zur Existenz erscheint in Varianten, entsprechend den fundamentalen Seinsweisen des innerweltlichen Seienden. Den verschiedenen Formen der Verschlossenheit von Existenz ist dabei gemein, dass Dasein sich zwar irgendwie schon als existierend voraussetzt (das liegt im Präsuppositionscharakter der Intentionalität), aber darin kein *Selbstverhältnis* manifestiert: Es zeigt sich selbst nicht für sich selbst als existierend. Die Wahrheit und Eigentlichkeit eines personalen Selbstverständnisses besteht deshalb darin, sich *selbst* als jemanden anzusehen, der seinem Wesen nach weder zuhanden noch vorhanden ist. Heidegger hebt damit nicht auf ein moralisch gutes oder erstrebenswertes Verhalten ab, das anderen Lebensentwürfen vorzuziehen wäre. Die Eigentlichkeit beschreibt nicht einen bestimmten Absichtshorizont, sondern das Verhältnis eines Akteurs zu seiner Rolle (und jeder anderen potentiellen Wesensbestimmung) überhaupt. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des ontologischen Selbstverständnisses verbergen bzw. erschließen eine Seinsweise und können in diesem Sinne „wahr" bzw. „unwahr" genannt werden.

Rollenverständnis und Personalität

Der Wahrheitsbegriff, den Heidegger für die Existenz des Daseins entwirft, überträgt die Idee der Unverborgenheit auf das Verhältnis eines Akteurs zu seinem eigenem Lebensentwurf. In diesem Verhältnis findet Heidegger eine grundlegende Spannung, die er auf die veritative Differenz abbilden kann. Diese Spannung rührt aus der prekären Existenz des Daseins, das in seinem *Wesen* lediglich durch sein *Dass-sein*, nicht aber substantiell oder funktional in einem Was bestimmt werden könne. Jemand zu sein, bedeutet, dem *Wesen* nach *unbestimmt* zu sein –

43 Vgl. *BZ* 18, 27, *GdP* 242f., *SuZ* 321 und Haugeland, *Truth* 62. Zu Recht bemerkt Thomä, dass diese Zuspitzung noch ganz im Horizont des methodischen Ansatzes von *Sein und Zeit* beim „Wer" der Seinsfrage steht, vgl. Thomä, *Zeit* 256f.

Dasein kommt vor, „ist da", und das ist auch fast schon alles, was sich wesentlich darüber sagen lässt. Diese Natur des Daseins als eines bloßen Da-seins tritt im Alltag wie in der Theorie in den Hintergrund, weil sich das Verhältnis zum eigenen Sein an demjenigen zum Sein innerweltlicher Seiender orientiert. Um den spezifischen Sinn einer *Wahrheit der Existenz* nachvollziehen zu können, müssen wir zunächst das Selbstverhältnis beleuchten, das Heidegger für Dasein beansprucht. Es gehört für ihn zu dem, was es heißt, zu existieren oder einfach nur *da* zu *sein*. Insofern sich Dasein gerade dadurch von innerweltlichen Seienden, etwa Gebrauchs- oder Wahrnehmungsgegenständen, abhebt, markiert dieses besondere Selbstverhältnis auch den Unterschied zwischen Personen und anderen Entitäten, die keine Personen sind. Heidegger vermeidet diesen für ihn belasteten Begriff zwar, aber seine Erörterungen sollen doch die Frage nach dem „Wer des Daseins" (*SuZ* 114) beantworten.[44] Sie charakterisieren das Dasein als *jemanden* im Unterschied zum bloßen *etwas*, als das es innerweltliches Seiendes präsupponiert.

Das Sein von Personen oder intentionalen Akteuren bzw. genauer „*des* Seienden, das wir [...] je selbst sind" (*SuZ* 7, vgl. *PGZ* 199f.), beschreibt Heidegger durch zwei Momente. *Erstens* sei das „Was-sein (essentia) dieses Seienden, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia)" (*SuZ* 42) zu begreifen.[45] Diese existentia oder Existenz besagt phänomenale Verfügbarkeit, und zwar nicht im Sinne eines innerweltlich Vorhanden- oder Zuhandenseins, bei dem das Phänomen immer unter den Relevanzbedingungen eines intentionalen Kontexts steht (vgl. *SuZ* 42 u. 303). Das Sein des Daseins, zu dem es „sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält" lässt sich, anders als das Sein eines Vorhandenen oder von Zeug, nicht einem Wesen nach bestimmen, oder vielmehr kann „die Wesensbestimmung dieses Seienden

44 Offenkundig zielt Heidegger mit dieser Kennzeichnung auf *Personen*. Den Personenbegriff, den Heidegger bei Scheler und Husserl vorfindet, hält er für ungeeignet, um das bloß existierende Seiende zu fassen. Zwar werde damit ganz im Sinne Heideggers „kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand" (*SuZ* 47) benannt, sondern ein intentionaler Akteur, ein „Aktvollzieher" (*SuZ* 48). Doch bleibt bei den Ansätzen von „Personalismus und Lebensphilosophie" nicht nur der „ontologische Sinn von ‚vollziehen'" offen, sondern vor allem auch die „leiblich-seelisch-geistige Einheit des ganzen Menschen" (*SuZ* 48) unerklärt. Aus heutiger Sicht erscheint die Abgrenzung gegenüber Scheler und Husserl vielleicht weniger dringlich. Deshalb scheint es nicht irreführend, den Begriff des Daseins als Ausdruck von Heideggers Bemühung um ein angemessenes Verständnis von *Personalität* zu interpretieren, wohl eingedenk der besonderen ontologischen Wendung, die Heidegger diesem Projekt geben möchte. Obwohl nicht zählbar, bezeichnet der Ausdruck Dasein qua Jemeinigkeit je eine Person, die sich zu ihrem eigenen Sein verhält – dieses Sein besteht in der bloßen Existenz, der Personalität, die eine Person mit anderen genau so teilt, wie jeder zwar den Ausdruck „ich" zur Selbstreferenz verwendet, aber jeder damit auch eine andere Person meint. Vgl. dagegen Haugeland, *Person* 19f. und dazu Schatzki, *Being* 82–84.

45 Vgl. schon *AKJ* 29.

nicht durch die Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen" werden (*SuZ* 12). Das Wesen *eines* Daseins besteht nur darin, dass „es je sein Sein als seiniges zu sein hat" (*SuZ* 12). Wenn wir von einem Schwarzen Loch sagen, dass es existiert, dann meinen wir laut Heidegger, dass es sich unter bestimmten Bedingungen selbst zeigt: Wir können die Krümmung des Raums berechnen, die es verursacht. Dieses Naturphänomen kommt vor *in einem Gegenstandsbereich* gleichartig bestimmbarer Dinge, deren Vorkommen in ähnlicher Weise nachgewiesen werden kann. Doch genau diese Art des kontextrelativen Vorkommens kann für die Existenz des Daseins nicht beansprucht werden. Dasein *gibt es* nicht *für* jemanden, nicht im Gegenstandsbereich eines intentionalen Kontexts, der nur wieder durch eine andere Person, einen übergeordneten intentionalen Akteur spezifiziert werden könnte. Intendiert sich Dasein selbst, dann ist es nicht auf irgendwelche Eigenschaften o. Ä. gerichtet, sondern lediglich auf seine Existenz, *den Umstand, dass es vorkommt*. In diesem Sinne verhält sich Dasein zu sich selbst nicht wie zu einem (ontischen) Seienden und seinen (ontischen) Eigenschaften, sondern wie zu *Sein*. So kann Heidegger behaupten, „die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist" (*SuZ* 12). Dasein ist „seiend in der Weise eines Verstehens von Sein" (*SuZ* 12). Natürlich ist dies keine kognitive oder auch nur theoretisch fragende Einstellung, sondern eher ein „vorontologisches" (*SuZ* 12) Selbstverhältnis als Verhältnis zum eigenen Sein, welches die Fähigkeit zur Seinsfrage impliziert.[46]

Zweitens, so Heidegger, sei „das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, [...] je meines" (*SuZ* 42). Zu existieren bedeutet nicht lediglich, zu einer bestimmten Klasse von Seienden zu gehören. Vielmehr, so Heidegger, werde Dasein von einem Individuum *vollzogen*, indem es sich zu dem Dasein als *seiner eigenen Existenz* verhält. Diesen Aspekt der Existenz nennt Heidegger auch „Jemeinigkeit" (*SuZ* 42), durch die sich „stets das *Personal*pronomen mitsagen lasse" (*SuZ* 42)[47] – mit anderen Worten, Da*sein* ist die *zurechenbare Aktivität* einer Person, etwa: ich existiere und ich bin es, der existiert.[48] Für Heidegger ist wieder entscheidend, dass dieses Selbstverhältnis eben nicht wie der Bezug auf eine Sache zu begreifen ist: „Wenn das ‚Ich' eine essentielle Bestimmtheit des Daseins ist, dann muß sie existenzial interpretiert werden. Das Wer ist dann nur zu beantworten in der phänomenalen Aufweisung einer bestimmten Seinsart des Daseins" (*SuZ* 117). Nur wer „der verkehrten Vormeinung" sei, „das fragliche Seiende habe im Grunde doch die Seinsart des Vorhandenen", könne

46 Vgl. Haugeland, *Truth* 46. Die Radikalität dieser Idee verfehlt Blattner, wenn er vermeintliche existenziale Eigenschaften als selbst zugewiesen auszeichnet, vgl. Blattner, *Idealism* 36.

47 Vgl. zum entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund Kisiel, *Genesis* 425f.

48 Vgl. *GdP* 242f. u. *SuZ* 117.

darin „eine Verflüchtigung des eigentlichen ‚Kernes' des Daseins" (*SuZ* 117) erblicken.[49]

Im charakteristischen Selbstverhältnis des Daseins eröffnet Heidegger eine fruchtbare Differenz zwischen dem Verhältnis zur eigenen Rolle als Akteur in einem Aktivitätskontext und dem Verhältnis zum eigenen Personsein, d. h. dem Umstand, dass man selbst anders als innerweltliches Seiendes *nicht* wesentlich bestimmt ist. Dieser Kontrast steht hinter der Unterscheidung von *eigentlichem* und *uneigentlichem* Selbstverständnis und führt schließlich zur Konzeption der Wahrheit der Existenz. Es ist zunächst nicht allzu schwer zu sehen, wie Dasein sich zur eigenen Akteursrolle verhält. Jede Einstellung oder Aktivität, jedes Verhalten und Empfinden des Daseins vollzieht sich in einem bestimmten Horizont, innerhalb dessen ihm auch das Seiende begegnet, auf das er sich – wie entfernt auch immer – bezieht.[50] Als kompetente Akteure operieren wir in einer „Vertrautheit mit Welt" (*SuZ* 86), in einem „vertrauten Sich-darin-halten" (*SuZ* 87), in der Welt nämlich.[51] Diese „Vertrautheit mit Welt" erfordert „nicht eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge" (*SuZ* 86). In der alltäglichen Praxis, die Heidegger vornehmlich als *Umgang mit* bzw. Gebrauch von funktional bestimmten Gegenständen begreift, kann dies plausibel als *Know-how* interpretiert werden: Dasein weiß immer schon mit einigen Dingen, die ihm im Alltag begegnen, umzugehen und kennt sich deshalb auch in der Umgebung aus, welche die Handlungsfunktion dieser Entitäten bestimmt. Wollen wir den Gebrauch einer Sache als absichtsvoll erklären, müssen wir unterstellen, dass der Akteur nicht nur zwischen ihrer funktionalen und inadäquaten Verwendung unterscheiden kann, sondern in dieser Weise auch über die Einsatzmöglichkeiten weiterer Gegenstände bei anderen Tätigkeiten und in Interaktion mit anderen Personen orientiert ist.[52] Der Akteur muss dafür keine ausdrücklichen Regeln formulieren können, es reicht, wenn er die Dinge so und so gebraucht.[53]

---

49 Im „Ich-sagen" vollziehe sich „keine Bestimmung anderer Dinge" (*SuZ* 318) und insbesondere keine Referenz auf eine „Seelensubstanz" (*SuZ* 318). Heidegger verweist hier zustimmend auf Kants „Paralogismen" (vgl. besonders Kant, *KrV* A 361–66), in denen die spezifische, leere „Simplizität" des indexikalischen Bezugs durch das Pronomen der ersten Person immerhin erkannt werde, wenn Kant ansonsten auch „wieder in *dieselbe* unangemessene Ontologie des Substanzialen" zurückfalle. Vgl. *SuZ* 318f, Kockelmans, *Self* 140f. u. Carman, *Analytic* 304f. Das Vorbild Husserls diskutiert Føllesdal, *Introduction* 425f., vgl. dazu auch Carr, *Subjectivity* 24f., 119ff. u. Crowell, *Subjectivity* 435. Eine Konsequenz aus der systematischen Stellung des Jemeinigkeitskonzepts ist, dass Dasein sich mit „ich" immer auf ein Individuum bezieht, wie Schatzki, *Being* 82, hervorhebt.

50 Vgl. *GdP* 301, *SuZ* 53, 144, 207, 333, *AdL* 232f. u. *WdG* 158.

51 Vgl. *SuZ* 129.

52 Vgl. Haugeland, *Truth* 59 u. Hoy, *Turn* 178f.

53 Vgl.*SuZ* 336 u. *WdG* 132 und dazu die Parallele zum Begriff des „tacit knowledge" bei Dummett, *Language* 96. Dreyfus und vor allem Taylor behaupten, für Heidegger lasse sich die Weltvertrautheit überhaupt nicht explizieren, vgl. Taylor, *Agency* 328, Dreyfus,

Wenn wir einer Person eine implizite, praktische Kenntnis der Welt unterstellen, in der sie agiert, dann betrifft diese Kenntnis auch ihre eigenen Ziele und Absichten, die sich als spezifische Akteursrolle beschreiben lassen. Wenn wir den Umgang einer Person mit einer Axt erklären wollen, mit der sie wiederholt und koordiniert bestimmte Bäume schlägt, dann müssen wir ihr nicht nur unterstellen, dass sie sich mit bestimmten Dingen *neben der Axt* auskennt, etwa Bäumen, einem Schleifstein etc., dass sie ihr Verhalten unter Umständen auch mit anderen Personen abzustimmen vermag, sondern auch, dass sie sich selbst in einer bestimmten Weise versteht, die ihrer Rolle als Akteur im Geschehen entspricht. Wenn wir danach fragen, *warum* jemand sich so und so verhält, dann müssen seine Aktivitäten, sofern sie nicht ziel- und planlos sind, in einer Art Aufgabenstellung konvergieren, deren Verfolgung wir dem Akteur unterstellen. Mit diesem Zielhorizont, der seine eigene Rolle definiert, muss der Akteur ebenso vertraut sein wie mit den Handlungsfunktionen seiner Gerätschaft. Denn es ist diese Akteursrolle, die als „Worum-willen" (*SuZ* 84) den Konvergenzpunkt für die verschiedenen Handlungsweisen und -funktionen bildet, in denen ein Akteur sich auskennen muss.[54] Dass Dasein immer schon in-der-Welt-ist, erklärt Heidegger durch diesen Zusammenhang. Es „verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, das heißt es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen" (*SuZ* 86). Welt wird damit zu einem Handlungsrahmen, zum „*Woraufhin* des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem" (*SuZ* 86) (*SuZ* 66), gespeist aus den Absichten und Zielvorstellungen eines Akteurs, dem sich Aktivitäten in diesem Kontext als Handlungen zurechnen lassen.[55] In dieser Weise sind absichtsvoll agierende

Holism 7, Wrathall, *Background* 94 u. Stern, *Practices* 61f. Ich kann nicht erkennen, wie sich dies begründen ließe. Gewiss wäre es übertrieben, von jedem Akteur zu fordern, dass er jederzeit die Handlungsfunktionen der von ihm gebrauchten Gegenstände zu Wort bringen können müsste. Aber andere Akteure, vielleicht auch eine arbeitsteilig verfahrende Gruppe müsste doch die Artikulation eines intentionalen Kontexts explizieren können – dies ist der ganze Sinn einer Gliederung durch *Rede*. Freilich darf dies eben nicht so missverstanden werden, also würde Heidegger damit auch verlangen, dass sich die ganze Struktur auch *propositional* abbilden ließe. Die verschiedenen Aspekte des In-der-Welt-seins, dies zeigt Heideggers Diskussion des Ausdrucks von Befindlichkeiten, lassen sich nicht immer in Sätzen sagen. Aber sie können eben immer mit Anderen geteilt werden – und diese entsprechend *ins Sein zu setzen*, ist Aufgabe einer Explikation oder Thematisierung.

54 Vgl. Heidegger, *SuZ* 147, 151 u. 324.

55 Vgl. *L* 150f., *PGZ* 291, 357 u. *SuZ* 76 u. 387. Dreyfus hat für die Orientiertheit über das eigene In-der-Welt-sein den griffigen Ausdruck der „background familiarity" (Dreyfus, *Being* 202) geprägt, vgl. auch Dreyfus, *Being* 186–92 u. 272f. Verschiedene Autoren nehmen diese einflussreiche Interpretation auf oder entwickeln selbst ähnliche Lesarten, so etwa Okrent, *Pragmatism* 105f., Gethmann, *Wahrheitskonzeption* 156ff. und Lafont, *Sprache* 185–7. Trotz oder vielleicht auch wegen ihrer exzeptionellen Klarheit vermisst man in Dreyfus' eminenter Studie zum ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* eine Rekonstruktion von Heideggers eigentlich *ontologischer* Absicht: In welcher Weise eine Analyse

Personen mit ihrer Welt vertraut, d. h. sie verhalten sich stets zu ihren Zielen und Absichten.

Der Zielhorizont, den erklärbares Handeln vorausgesetzt, kann als *öffentliche Akteursrolle* typisiert werden. Das muss nicht heißen, das eine Akteursrolle letztlich eine Zuschreibung in Kategorien des sozialen Status darstellt.[56] Aber sie ist eine Zuschreibung, die gegenüber der Differenz von Beobachtung und Teilnahme, von Innen- und Außenperspektive des Handelns zunächst *invariant* ist. Wenn sich Dasein Ziele und Absichten explizit zuschreibt, die es in einem Handlungszusammenhang ausfüllt, dann charakterisiert es sich in einer Weise, die prinzipiell auch Anderen zugänglich ist. Einfach gelingt dies etwa durch die Beschreibung der eigenen Rolle im Hinblick auf Obliegenheiten und Verpflichtungen gegenüber Dritten und der Gesellschaft, durch soziale Beziehungen und Verhältnisse. Wenn ich meine Handlungen als die eines Ehemannes charakterisiere, dann bestimme ich mich selbst in einer Position, die auch von einem anderen *verstanden* werden kann – das aber bedeutet, dass Andere sich so in diese Position hinein versetzen können, dass sie verstehen, was es heißt, etwa diese oder jene Pflichten zu haben oder diesen oder jenen Regeln zu folgen. Ich verstehe mich also selbst so, wie auch andere nicht nur mich, sondern unter gegebenen Umständen auch *sich selbst* verstehen könnten. Die eigene Rolle *entdeckt* Dasein lediglich in einem Seinkönnen, *erschließt* es aber nicht in seiner Existenzialität. Neben die Vertrautheit mit der Welt als Worin und Woraufhin eines Akteurs, welche eine Orientierung über die eigene Rolle einschließt, stellt Heidegger deshalb das Verstehen von „Weltlichkeit" (*SuZ* 86), worin er mit Emphase erst eine „*existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-seins, das heißt des Daseins" (*SuZ* 88) erblickt.[57] Die Existenz einer Person geht nicht etwa im Lehrer-sein oder Holzfäller-sein auf. Denn diese *Seinsweise* soll ein Seiendes gerade *nicht* funktional (oder substantiell) bestimmen. Die „Weltlichkeit von Welt" beschreibt daher für Heidegger lediglich „das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt" (*SuZ* 88). *Ontologisch* wird mit dem Sein des Daseins nicht eine bestimmte Auslegung von Seiendem, weder des Hammers als Hammer noch des

---

verschiedener Intentionalitätsebenen und damit verwobener Fertigkeiten dazu beitragen könnte, Licht in das Dunkel der *Seinsfrage* zu werfen, erfahren wir nicht. Die Deutung von Erschlossenheit des Daseins als einer bloßen „background familiarity" trägt den Stempel dieses Defizits, wie Dreyfus in jüngeren Arbeiten selbst einräumt. Sein neueres Konzept des „virtuoso in living" (Dreyfus, *Intelligibility* 160) bietet eine originelle Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Selbstverständnis im Unterschied zu einer bloßen Weltvertrautheit.

56 Vgl. dazu Blattner, *Idealism* 83–86.

57 Vgl. *SuZ* 64, 211 u. *PGZ* 333. Vgl. ähnlich auch Richter, *These* 50. Blattners Differenzierung eines dichten und eines dünnen Phänomens von Existieren und Geworfenheit hebt offenkundig auf den Unterschied von Entdecken des Wesens und Erschließen einer Seinsweise ab, vgl. Blattner, *Idealism* 76.

Akteurs als Tischler, vorweggenommen, sondern eine Struktur konstituiert, in der solche Bestimmungen erst möglich werden: die der Weltlichkeit der Existenz, einer offenen „Angewiesenheit" eines intentionalen Akteurs auf Seiendes, die „modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer ‚Welten'" (*SuZ* 65) ist und derart zwar als Bestimmungsgrund dient für Wesen und Relevanz des jeweils innerweltlichen Seienden, aber doch das Wesen der Person nicht in gleicher Weise essentiell bestimmen kann.

Diese Abstraktionsebene gestattet es, die besondere Welt, in der sich Dasein bewegt, zwar als Bestimmungsrahmen für die notwendigen Charakteristika der darin begegnenden Seienden zu begreifen, aber nur als *mögliche* Bestimmung des Daseins. Denn die jeweilige Welt eines Tischlers, Holzfällers usf. ist nur *ein Modus* der Weltlichkeit des Daseins. Heidegger nutzt dies aus, wenn er das „Verstehen als erschließendes Seinkönnen" (*SuZ* 144) interpretiert. Die Bewandtnisganzheit, der alltägliche Sinnhorizont für eine bestimmte Akteursrolle „enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer *Möglichkeit* des Zusammenhangs von Zuhandenem" (*SuZ* 144). Auch epistemische, kognitive oder theoretische Kontexte, in denen wir Vorhandenem begegnen können, „die ‚Einheit' des mannigfaltigen Vorhandenen, die Natur, wird nur entdeckbar auf dem Grunde der Erschlossenheit einer *Möglichkeit* ihrer" (*SuZ* 145f., vgl. 211). In der epistemischen Praxis manifestiert sich Dasein in der Position eines epistemischen Akteurs oder Subjekts.[58] Das Verhältnis zur je eigenen Existenz, die Jemeinigkeit und Existenzialität, welche das Dasein charakterisieren, findet – wie jede Einstellung zu etwas – in einem spezifischen Kontext statt: „Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht" (*SuZ* 143). Das fragliche Selbstverhältnis als Seinsverhältnis betrifft also die Relation einer Person zu ihrem eigenen, bloßen Dasein als einem In-der-Welt-sein. Dabei treten zwei Fragen hervor: Wie kann dieses Verhältnis *erstens* ein eigentlich ontologisches Verhältnis zur bloßen, wesentlich unbestimmten Existenz sein; und wie kann es *zweitens* darin bestehen, sich zum *je eigenen* Sein zu verhalten. Es ist der erste Aspekt, in dem sich die „Erschlossenheit des Daseins" als ein ontologisches Verständnis einer Seinsweise entpuppt und von der bloßen Voraussetzung eines spezifischen Zielhorizonts für die Erklärung der Handlungsweisen einer Person abhebt.[59] Der zweite Aspekt, das Verhältnis zur Existenz im Verhältnis zum je eigenen Dasein, eröffnet eine Differenz, in der Heidegger die phänomenale Basis für den existenzialen Wahrheitsbegriff erblickt. Heideggers Idee ist, dass wir uns zum eigenen Sein gerade deshalb als *bloße* Existenz verhalten, da die jeweilige Rolle eines Akteurs immer nur eine *Möglichkeit* in einem Spektrum anderer Lebensoptionen darstellt; weil sich aber die jeweils unterstellte Akteursrolle im Alltag in der Regel nicht als bloßes „Seinkönnen", als Möglichkeit zeigt, kann sie verborgen

58 In diesem Sinne ist auch Blattner zuzustimmen, dass die Seinsmöglichkeiten des Daseins stets gewisse Fähigkeiten einer Person implizieren, vgl. Blattner, *Idealism* 39.

59 Vgl. *GdP* 307.

bleiben.[60] Der spezifische Seinscharakter des Daseins kann ihm in dieser Weise verschlossen bleiben. Dieser Undurchsichtigkeit der eigenen Existenz als eines *Seinkönnens-in-der-Welt* stellt Heidegger das „Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit" (*SuZ* 221) gegenüber. Das Verhältnis zum *je eigenen* Dasein wird uns im folgenden Kapitel beschäftigen, zunächst soll der ontologische Charakter des Existenzbezugs konturiert werden.

Weil Dasein nicht substantiell oder funktional, mithin überhaupt nicht durch die Angabe wesentlicher Charakteristika in seinem Wesen bestimmt ist, richtet sich das Verstehen des eigenen Seins nicht auf den Inhalt einer Einstellung, es ist kein propositionales Wissen, sondern ein „‚etwas können'" (*SuZ* 143). Deshalb ist „das im Verstehen [...] Gekonnte kein Was, sondern das Sein als Existieren" (*SuZ* 143). Und in diesem Verstehen „liegt", so Heidegger, „existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können" (*SuZ* 143).[61] Dasein sei nicht „ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist" (*SuZ* 143). Dieses „wesenhafte Möglichsein" vollziehe sich in den „Weisen des Besorgens der ‚Welt'", involviere dabei aber „in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner" (*SuZ* 143). Möglichkeit lasse sich hier nicht als „modale Kategorie" (*SuZ* 143) im üblichen Sinne verstehen, weil darunter laut Heidegger „das noch *nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige" (*SuZ* 143) verstanden werde. „Möglichkeit als Existenzial" sei aber eben nicht privativ, als Mangel an Faktizität, gemeint, sondern bezeichne „die ursprünglichste und letzte positive Bestimmtheit des Daseins" (*SuZ* 143f.). Die Existenz des Daseins, sein wesentlich bloßes Vorkommen, besteht also gerade darin, dass es immer nur kontingent so da ist, wie es eben da ist.

Dabei ist nicht die Weltlichkeit des Daseins kontingent, denn dadurch ist es ja gerade bestimmt, sondern es sind die *Weisen des Besorgens* und die dabei vorausgesetzte Akteursrolle, die eben nur noch ein Seinkönnen, eine existenziale Möglichkeit darstellen. Entsprechend modalisiert Heidegger das existenziale Selbstverhältnis, die implizite Orientiertheit eines Akteurs über seinen eigenen Absichtshorizont als Seinkönnen zum eigenen Möglichsein. Wenn meine Handlungen manifestieren, dass ich mich selbst implizit oder auch bewusst als Ehemann *verstehe*, mich also wie ein solcher verhalte, dann ist dieses Ehemannsein, das ich in diesem Kontext vollziehe, lediglich eine *Möglichkeit*, ein bloßes *Seinkönnen*. Dies bedeutet für Heidegger aber nicht, dass ich wesentlich durch dieses oder jenes bestimmt wäre und nur kontingenter Weise verheiratet wäre. Vielmehr ist dieses kontingente Ehemannsein (die entsprechende Rolle mit all ihren Verpflichtungen und Gepflogenheiten) *alles*, was über mein Sein in diesem Kontext zu sagen ist: Ich bin Ehemann, könnte aber auch etwas anderes, etwa Junggeselle, sein. Die Pointe liegt darin, dass meine Existenz sich in dieser

60 Vgl. *L* 219, 228, *SuZ* 167, 336 u. 387.
61 Vgl. *GdP* 14, *SuZ* 144, 263, 307f., 336 u. *AdL* 266, *WdG* 157.

Kontingenz meines Ehemannseins erschöpft. Dass ich nur existiere, aber eben nicht essentiell, etwa durch substantielle oder funktionale Eigenheiten zu charakterisieren bin, bedeutet, dass ich *alles*, *was* ich tatsächlich bin, immer auch *nicht* sein könnte. Das unterscheidet mich von Äpfeln oder Hämmern, die zwar auch in kontingente Umstände geraten, aber bestimmte Eigenarten dabei nicht verlieren können. Weil es keinen intentionalen Kontext gibt, der Dasein in gleicher Weise ontologisch stabilisieren könnte, *ist* Dasein wesentlich, was es gemäß alltäglicher Handlungspräsupposition ist, nur als *Möglichkeit* – es könnte in seinem Was-sein immer auch anders bestimmt sein.

Heideggers Idee des Entwurfs als Seinkönnen wird plausibel, wenn wir uns vor Augen halten, dass Personen in verschiedenen Rollen agieren, etwa vormittags ihrem Beruf nachgehen und sich abends um ihre Familie kümmern.[62] In diesen verschiedenen Handlungszusammenhängen kann dasselbe Seiende unterschiedliche Zeugfunktionen erfüllen und derselbe Akteur verschiedene, oft genug konfligierende Zielhorizonte verfolgen. Wir würden aber doch nicht sagen wollen, dass sich derart das *Wesen* des Akteurs *als* Person veränderte: Sie mag zwar bestimmte Eigenarten ihrer Persönlichkeit ändern, dort vielleicht rücksichtslos, hier nachsichtig sein – dies mag zu ihrer Rolle in den jeweiligen Zusammenhängen gehören, zu dem, was wir ihr als treibende Kraft in einem Handlungsumfeld unterstellen. Doch bestimmen solche Charakteristika offensichtlich nicht ihr Personsein, ihre *Personalität* oder ihr *Sein* im engeren Sinne. Wollen wir von einem identischen Akteur in *unterschiedlichen Rollen* sprechen, was unsere Alltagserfahrung zumindest suggeriert, dann vermag er seinem Wesen nach nur dadurch bestimmt zu sein, dass er sich eben in *verschiedenen* Rollen halten kann. Keine dieser Rollen macht den Akteur zur Person, sondern nur der Umstand, dass er zwar immer eine Rolle erfüllt, aber immer auch eine andere Rolle spielen kann.

Heidegger betont, dass der Rollencharakter des Daseins nicht „das freischwebende Seinkönnen im Sinne der ‚Gleichgültigkeit der Willkür' (libertas indifferentiae)" (*SuZ* 144) bedeute. Das Seinkönnen beschreibt nicht meine wahlfreie Option, sondern das Verhältnis der Rolle, die ich faktisch ausfülle, zu meiner Personalität. Mein Personsein, meine Existenz, legt mich nicht darauf fest, diese Rolle zu übernehmen, weder in diesem noch in irgendeinem anderen Handlungskontext. In diesem Sinne ist diese Rolle für mich lediglich eine *Möglichkeit*. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ich etwa nach Belieben eine solche Rolle ergreifen könnte. Verschiedene Faktoren schränken den Spielraum an Möglichkeiten ein, in dem sich ein Akteur bewegt. Der geschichtliche Ort, die soziale Hierarchie, die kulturellen Gepflogenheiten, aber auch die Faktoren meiner *Materialität*, d. h. meine vorhandenen Charakteristika, meine genetische Ausstattung, mein Lebensalter usf. beschränken mich hinsichtlich der Rollen,

62 Darauf hat bislang nur Haugeland, *Person* 23 hingewiesen.

die ich überhaupt spielen kann. Als Deutscher kann ich nicht amerikanischer Präsident werden. Wenn ich nicht lesen und schreiben kann, vermag ich nicht den Beruf eines Journalisten zu ergreifen, und ich darf nicht heiraten, wenn ich ein gewisses Alter noch nicht erreicht habe. Durch Ort und Zeit, Umstände und Milieu finde ich mich „je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten" oder „geworfen" (*SuZ* 144). Sie wurden mir als meine Möglichkeiten, als die mir zu Gebote stehenden Optionen „überantwortet" (*SuZ* 134). Heidegger spricht auch von der „*Faktizität der Überantwortung*" (*SuZ* 135), weil mir bei allem Möglichsein meiner Existenz doch nichts anderes übrig bleibt, als mich in dem Spielraum zu bewegen, in dem ich mich tatsächlich befinde.[63]

Das Verstehen von Existenz, bei dem eine Akteursrolle als Daseinsmöglichkeit aufgefasst wird, konzipiert Heidegger als „Entwerfen" (*SuZ* 145). Als Seinkönnen habe „Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur [...], die wir den *Entwurf* nennen" (*SuZ* 145). Das Verstehen im Sinne einer basalen Orientiertheit über die eigene Rolle in einem Handlungszusammenhang (oder auch als epistemisches Subjekt), so Heidegger weiter, „entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt" (*SuZ* 145).[64] Mit anderen Worten, die Akteursrolle als Existenzmanifestation von Dasein aufzufassen, die damit stets nur sein mögliches, essentiell offenes Was-sein konstituiert, bedeutet, sich bzw. die fragliche Person in dieser Rolle lediglich zu projektieren. Auf diese Weise wird die jeweilige Rolle zugänglich, das Worumwillen, doch zugleich auch die „Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit" des zugehörigen Handlungskontexts, d. h. der Umstand, dass es sich dabei wie bei der fundierenden Akteursrolle eben nur um eine Existenzmöglichkeit der jeweiligen Person handelt, um einen bloßen Lebensentwurf, der prinzipiell veränderbar und korrigierbar ist, weil er nicht das *Wesen* des Akteurs bestimmt. Das „Entwerfen" meint keine planmäßige Tätigkeit.[65] Der Akteur konstruiert nicht etwa seine Rolle in einem Handlungszusammenhang, sondern sie ergibt sich aus den ontologischen Präsuppositionen seines Tuns. Doch sie ist nur ein *Entwurf*, insofern Dasein in seiner Existenz

63 Vgl. *SuZ* 194f. Die Tatsächlichkeit meiner Situation, dass mir diese und nur diese Wege offen stehen, erschließt sich mir laut Heidegger vornehmlich als „Lastcharakter des Daseins" in der „Stimmung" oder „Befindlichkeit" (*SuZ* 134). Der Lastcharakter, die Beschränktheit meiner Möglichkeiten, gehört also nicht zu den ontologischen Voraussetzungen meines *Verhaltens*, wie etwa die jeweilige Rolle, die ich erfülle, sondern wird bei der Erklärung meiner emotionalen Lage präsupponiert. Wenn ich gedrückter Stimmung bin, dann vielleicht auch deshalb, weil ich wegen einer Krankheit auf einen Opernbesuch verzichten muss. Nach diesem Schema konzipiert Heidegger den Zusammenhang von emotionaler Verfassung und faktischer Restriktion meiner Lebensmöglichkeiten. Erschlossen wird durch die Befindlichkeit nur die Faktizität meiner Situation, nicht meine Rolle als Möglichkeit. Dies ist die Aufgabe des *Verstehens*.

64 Vgl. *GdP* 14, *SuZ* 151, 263, 324, *AdL* 176, *WdG* 158 u. *KPM* 232f.

65 Haugeland verwendet für das Entwerfen die schöne Formel vom „know how to be me" (Haugeland, *Person* 21).

zwar wesentlich in *einem Handlungszusammenhang* steht, aber nicht wesentlich in *diesem* Kontext, aus dem her sich seine aktuelle Rolle bestimmt.

Heidegger argumentiert sogar, würde jemand seine aktuelle Rolle thematisieren, also in irgendeiner Form praktisch, theoretisch oder assertorisch auslegen, dann verlöre sie den „Möglichkeitscharakter" und würde zu einem „gegebenen, gemeinten Bestand" (*SuZ* 145). Dagegen gehe es im Verstehen als Entwurf darum, dass Dasein „im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft und als solche sein lässt" (*SuZ* 145). Dasein verhält sich also genau dann zu seinem Sein als Existenz, wenn es eine bestimmte Akteursrolle *lebt*, aber darin nicht festsitzt, sondern sie stets nur als eine Option, ein revidierbares Lebensprojekt vollzieht. Würde ich von meiner Rolle Abstand nehmen, etwa so, wie von der Funktion eines defekten Radios, das ich zu reparieren wünsche und dabei eben nicht *gebrauche*, dann wäre ich mir gleichsam so aus der Haut gefahren, dass ich die Rolle, die ich betrachte, eben nicht mehr erfülle. In dem Kontext, in dem ich darüber nachdenke, was es heißt, ein Ehemann zu sein – sagen wir in einer psychologischen Partnerschaftsberatung, erfülle ich gerade nicht mehr die bedachte Rolle: Stattdessen verhalte ich mich wie ein Patient oder Klient.[66] Wenn ein Holzfäller sich zur Rolle seines Kollegen verhält, indem er diesem etwa Ratschläge gibt, wie er die Axt zu führen hat, dann verhält er sich damit vielleicht zu dessen Existenz als Möglichkeit, aber er entwirft nicht seine eigene Existenz.

Schon in den *Anmerkungen* zu Jaspers erläutert Heidegger, dass Existenz „nicht im theoretischen Meinen gehabt wird, sondern gehabt im Vollzug des ‚bin', einer Seinsweise des Seins des ‚ich'" (*AKJ* 29). Daraus ergibt sich auch das besondere Problem der theoretischen Einstellung für die phänomenologische Methode in der Ontologie des Daseins: „Weil das Verstehen […] ein Grundmoment des Existierens überhaupt ist, muß der ausdrückliche Vollzug des Entwerfens, und gar der im ontologischen Begreifen, notwendig Konstruktion sein" (*KPM* 232f.). Im Modus der theoretischen Explikation des Daseins steht der Fundamentalontologe in einem unüberbrückbaren Abstand zur eigenen Existenz – und so befindet er sich nach Heideggers Auffassung in einer besonderen Legitimationsnot.[67] Insbesondere kann die Qualität einer solchen Explikation nicht in herkömmlichen Kategorien von *wahr* und *falsch* gemessen werden, weil diese lediglich behauptbare Eigenschaften von Seiendem betreffen. Schon eher bestünde die Aufgabe darin, im Sinne des *echten* Entdeckens das Wesen des Seienden adäquat zu charakterisieren – eine solche Wesenscharakterisierung entspräche dem Holzfäller, der über das Holzfällersein eines anderen

66 Für den Patienten einer therapeutischen Beratung kann es z. B. angemessen oder gefordert sein, Details aus der ehelichen Beziehung zu offenbaren, die er als Ehemann in einem anderen Kontext nicht preisgeben sollte. Die Kriterien der Beurteilung seines Verhaltens ändern sich, weil die ihm jeweils zugeschriebene Rolle eine andere ist.

67 Vgl. *PIA* 38, 98f., 159, *L* 410 Anm. 1, *PGZ* 195f., *SuZ* 12f., *AdL* 177 u. 202.

Akteurs spricht. Legitim ist das nur, so bekundet der frühe Heidegger, wenn die theoretische „Einstellung konkret einer echten Voraussetzung entwächst und ursprünglich aus ihr lebt (das ist die Weise, in der die Einstellung ihre Voraussetzung echt hat)“ (*PIA* 159). Im Phänomen der existenzialen Wahrheit kulminieren Heideggers Bemühungen, dieses methodische Problem in den Griff zu bekommen: das vermeintliche Oxymoron einer Theorie des Existierens.[68]

Existierend, so behauptet Heidegger, verhalten sich Personen stets zu ihrem Sein. Denn um das Verhalten einer Person erklären zu können, setzt die Beobachterperspektive voraus, dass diese Person aus einem spezifischen Absichtshorizont, einer Akteursrolle handelt. Wenn sich jemand selbst sein Handeln so verständlich machen will, wie auch Andere es erklären könnten, muss er auf eine solche Akteursrolle verweisen. In diesem Sinne ist einem Akteur, der über seine eigene Rolle orientiert ist, sein Dasein *erschlossen*.[69] Diese Erschlossenheit, durch die Rede mitteilbar und manifest in Befindlichkeit und Verstehen, bezieht sich gleichermaßen auf die Weltlichkeit eines intentionalen Kontexts und auf die Seinsweise des Daseins. In der Befindlichkeit zeigt sich die alltägliche Akteursrolle in ihrem *Lastcharakter*, nämlich in einem Spektrum an Lebensoptionen, das beschränkt wird durch genetische, kulturelle, soziale und andere Faktoren, die sich dem Einfluss des Akteurs entziehen. Ein Akteur versteht seine Rolle ontisch, insofern er weiß, *wie* er sich zu verhalten hat. Ontologisch kann sie ihm als bloßer *Entwurf* erschlossen sein, wenn der Akteur versteht, dass ihn weder diese noch irgendeine andere Rolle essentiell bestimmt. Eine Person versteht sich in ihrer beschränkten und lediglich kontingenten Rolle so, wie auch Andere sie prinzipiell charakterisieren können – Handlungskontexte und ihre Präsuppositionen sind nicht privat.

Das Sein missverstehen

Die Frage der existenzialen Wahrheit wird bei Heidegger zur Frage danach, wie man sich zum eigenen Sein nicht einfach nur als zu irgendeiner, sondern zur *eigenen* Seinsweise verhalten kann. Das existenziale Selbstverhältnis, das Heidegger zum ontologischen Grundpfeiler des Daseins erklärt, präsupponiert immer einen, wenn auch keineswegs bewussten intentionalen Bezug auf die eigene Seinsweise. Damit wird Dasein jedoch, anders als gewöhnliches, innerweltli-

68 Vgl. Friedman, *Parting* 49.

69 Heidegger geht es nur in zweiter Linie um eine Theorie des Daseins oder gar der Subjektivität und in erster Linie um eine Explikation von Sein, d. h. der verschiedenen Kategorien, durch welche Seiendes wesentlich bestimmbar ist. Da jedoch Sein in diesem Sinne gewissermaßen nur vom selbstbezüglichen Subjekt *gehabt* wird, erscheint ihm die fundamentalontologische Aufklärung der Existenz unabdingbar. Vgl. Baur, *Einleitung* 243ff.

ches Seiendes, nicht *innerhalb* einer *Welt* platziert. Dies zeichnet das Dasein als Grenzfall alles Seienden aus: Es etabliert durch seine Existenz erst intentionale Kontexte. Innerweltliches Seiendes ist *für* Dasein relevant und wesentlich – aber für den Gegenstand Dasein gilt dies gerade nicht. Dasein hat für Heidegger im herkömmlichen Sinne kein *Sein* oder *Wesen*, es kann nur als *Seinsweise*, als bloßes Existieren im Unterschied zur Zuhandenheit und Vorhandenheit charakterisiert werden. Dasein bezieht sich nicht auf sich selbst wie auf eine beliebige Entität *innerhalb* einer Welt, es verhält sich zu seiner eigenen Existenz als In-der-Welt-sein oder Weltlichkeit selbst. Unter „eigentlicher" oder „eigens ergriffener" (*SuZ* 129) Existenz fasst Heidegger ein Verhältnis zu sich selbst, bei dem eine Person sich nicht wie Zuhandenes oder Vorhandenes *in* einer Welt intendiert.[70]

Die Jemeinigkeit des existenzialen Selbstverständnisses differenziert das In-der-Welt-sein des Daseins so, dass sich darauf der Unterschied von Verborgenheit und Unverborgenheit anwenden lässt. Der intentionale Selbstbezug einer Person, der im Gebrauch des indexikalischen „ich" zum Ausdruck kommen kann, impliziert nicht immer einen Bezug auf die eigene Existenz *als* Existenz. Zwar ist der Entwurfscharakter, die bloße Möglichkeit des eigenen Daseins stets präsupponiert, wenn Dasein sich überhaupt auf Sein oder Seiendes richtet. Doch heißt dies nicht, dass ein Akteur die involvierte Akteursrolle als seinen *eigenen* Entwurf voraussetzt. Um sich auf innerweltliches Seiendes und dessen Sein zu beziehen, muss *ein* Aktvollzieher präsupponiert werden, für den Seiendes relevant und wesentlich spezifiziert ist. Aber der Akteur muss nicht voraussetzen, dass er *selbst* ein und dieser Aktvollzieher ist. Die Fähigkeiten, die wir einem Akteur unterstellen müssen, der *weltvertraut*, also in sicherer Kenntnis der Anforderungen und Erwartungen an eine bestimmte Rolle, handelt, fordern nicht, dass er diese Rolle als bloßen *Entwurf* auffasst. Die Handlungserklärung aus der *Außenperspektive* und mit ihr die ontologischen Präsuppositionen reichen nie weiter als bis zur Weltvertrautheit, d. h. dem *ontischen* Selbstverhältnis. Sie etablieren kein *ontologisches* Verhältnis des Akteurs zum Sein als dem eigenen Sein. Ein Aktvollzieher wird in jeder Handlung schon vorausgesetzt, nicht aber zwingend auch die Personalität *des jeweiligen Akteurs*.

Erst wenn ein Akteur sich zur Existenz als seiner eigenen verhält, kann überhaupt von einem existenzialen *Selbst*verhältnis gesprochen werden.[71] Diese Überlegung motiviert Heideggers Unterscheidung, wonach die Relation zum eigenen Sein „entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches" (*SuZ* 146) Verhältnis sei. Uneigentliches Dasein würde sich „zunächst und zumeist aus seiner Welt verstehen", während

70 Vgl. *AKJ* 34, *SuZ* 206, 321 u. 311. Olafson weist darauf hin, dass dieser Sinn des existenzialen Selbstverhältnisses von der Idee personaler Autonomie zu unterscheiden ist, vgl. Olafson, *Coping* 56.

71 Vgl. *AKJ* 35, *GdP* 228, *SuZ* 239 u. 262f.

eigentliches „sich primär in das Worumwillen" werfe und „als es selbst" (*SuZ* 146) existiere. Bei uneigentlichen Personen schiebt sich die *Seinsweise* der innerweltlichen Dinge vor die eigene Existenz. In diesem Sinne versteht sich uneigentliches Dasein aus der Welt. Seine Handlungen setzen weiterhin voraus, dass jemand in-der-Welt existiert. Ein Akteur kann sich wie innerweltliches Seiendes verstehen, das für einen Aktvollzieher relevant und spezifiziert ist. Die Wesensbestimmung und Relevanz wären dann scheinbar nicht aus der eigenen Perspektive, sondern gleichsam wie für jeden Anderen festgelegt. Der Akteur würde seine Existenz falsch einschätzen, sie erschiene ihm nicht als bloßer Entwurf und *weltgebendes* Existieren, sondern als eine Seinsbestimmung in Analogie zu den wesentlichen Charakterisierungen des innerweltlichen Seienden, die ihm in diesem Kontext begegnen. Der Akteur würde sich hinsichtlich seines *Seins* mit einem *innerweltlichen* Seienden verwechseln oder, wie es im *Begriff der Zeit* heißt: „Das Dasein flieht vor dem Wie und hängt sich an das jeweilige gegenwärtige Was. Das Dasein ist das, was es besorgt" (*BZ* 21).[72] Das Dasein gibt seine Seinsweise des bloß Existierens in einem kontingtenten Modus zugunsten einer substantiellen oder funktionalen Wesensbestimmung, dem substantiellen oder funktionalen Was, auf. Diesen Vorgang bezeichnet Heidegger in *Sein und Zeit* als „*Verfallen*", demnach sei das „Dasein […] von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt' verfallen" (*SuZ* 175).[73] Dieses „Aufgehen" habe „meist" – aber nicht immer – „den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man" (*SuZ* 175), nämlich hinsichtlich der Präsuppositionen der alltäglichen Gegenstandsverwendung. Der Selbstbezug, den ein solcher Akteur aufrecht erhielte, bezöge sich auf sich selbst mit den Eigenschaften seiner Rolle, *wie sie als wesentlich festgesetzt würden durch eine andere, übergeordnete Instanz*. Diese erfüllte für ihn dieselbe Aufgabe, die er für das ihm begegnende Seiende wahrnimmt. Würde sich eine Person dagegen „eigentlich" (*SuZ* 146) verstehen, so würde sie sich zu sich selbst als demjenigen verhalten, *für* den in dieser oder jener Seinsweise die Dinge bestimmt und relevant sind – und eben nicht als jemand, der *für* jemand Anderen so charakterisiert ist.

Die Rede davon, das Sein des Daseins sei *für jemanden* oder *für es selbst* bestimmt, lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Differenz von Innen- und Außenperspektive des ontologischen Selbstbezugs.[74] Wenn Dasein sich auf sich selbst so

72 In dieser Formulierung ließ sich Heidegger offenbar von Kierkegaard inspirieren, vgl. Jacoby, *Kierkegaard* 31.

73 Vgl. *AhS* 18, *L* 232, *SuZ* 201, 206, 269, 294 dazu Haugeland, *Truth* 63 u. Blattner, *Idealism* 56f.

74 In diesem Zusammenhang darf die Herkunft von Heideggers Eigentlichkeitskonzept aus Kierkegaards Begriff der Innerlichkeit nicht übersehen werden. Vgl. *AKJ* 10 u. 34. Kierkegaard definiert die existenziale im Unterschied zur „objektiven" oder Tatsachenwahrheit in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* (in der Heidegger zugänglichen Übersetzung von H. Gottsched): „*die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten*

bezieht, als wäre es in seinem Sein *für* jemanden bestimmt, dann ist dieser Bezug nicht privilegiert: Nicht jemand Bestimmtes müsste sich derart auf die fragliche Person als Person beziehen, *jeder* kann dies so leisten. Das uneigentliche Selbstverständnis ist *indifferent* gegenüber der bezugnehmenden Person: Es fordert nicht, dass der Bezugnehmende derjenige *ist*, auf den er sich bezieht. Deshalb spricht Heidegger davon, das uneigentliche Dasein beziehe sich nicht auf das eigene Selbst. Tod und Angst werden von Heidegger systematisch zu Perspektiven auf die eigene Existenz aufgebaut, die nur der jeweilig verstehende oder befindliche Akteur einnehmen kann.[75] Aus dieser Perspektive zeigt sich die „*existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzeltes, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist*" (*SuZ* 188). Eigentlichkeit wertet die bloß formale Fähigkeit des Ich-sagens zu einem ontologischen Selbstbezug auf, in dem die eigene Existenz so erfasst wird, wie man sie nur je selbst erfassen kann.[76] Diesen Standpunkt nimmt der eigentliche Akteur ein, und darin unterscheidet er sich vom uneigentlichen Akteur, der sich selbst so erfasst, wie er auch Anderen zum Gegenstand werden kann.

Innerweltliches Seiendes begegnet in zwei basalen Kategorientypen:[77] Es kann als Vorhandenes präsupponiert werden, dessen Wesen durch seine Mate-

---

Innerlichkeit festgehalten, das ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt" (Kierkegaard, *Nachschrift* 278). Es geht dabei um die „Ungewißheit" der eigenen Sterblichkeit, welche sich „unmöglich im allgemeinen verstehen läßt, wenn ich nicht auch so ein Mensch im allgemeinen bin" (Kierkegaard, *Nachschrift* 244). Es sei „die Aufgabe des Lebens, subjektiv zu werden" (Kierkegaard, *Nachschrift* 244), mithin das eigene Sterben – wie Heidegger sagt: das „Sein zum Tode" (*SuZ* 260) – „in jeden Augenblick meines Lebens hineinzudenken" (Kierkegaard, *Nachschrift* 244). Dieser Unbequemlichkeit suchten die Menschen durch objektivierende „Distraktion" zu entrinnen, mit welcher sie die existenziale Kondition vom eigenen „Menschsein" zur „Menschheit" substanzialisieren würden (Kierkegaard, *Nachschrift* 208). Es kommt also bei Kierkegaard wie bei Heidegger nicht nur auf die Einsicht in die Endlichkeit der Existenz an, sondern auf die richtige, „subjektive", „innerliche" oder „eigentliche" *Perspektive* auf das Existieren. Vgl. Rorty, *Contingency* 31, Bennett, *Selves* 139f. und zu Kierkegaard auch Jacoby, *Kierkegaard* 34f.

75 Vgl. Crowell, *Subjectivity* 439 u. Olafson, *Coping* 56ff. Bei der Analyse der Angst heißt es: „Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft" (*SuZ* 187). Diese Befindlichkeit offenbart dem Dasein „das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzeltes in der Vereinzelung sein kann" (*SuZ* 188). Wer durch die Angst auf sich selbst verwiesen ist, ergreift sich in einer Weise, die nur ihm offen steht, und erschließt gerade dadurch seine Existenz als die *eigene* Seinsweise. Was die Angst für die Befindlichkeit leistet, übernimmt beim Verstehen das „Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit" (*SuZ* 262). Denn die „im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst" (*SuZ* 263).

76 Dreyfus, *Being* 275, greift daher zu kurz, wenn er Uneigentlichkeit als eine Art von Banalisierung existenzialer Einsichten beschreibt: Wer uneigentlich ist, dem bleibt sein Sein regelrecht verborgen.

77 Vgl. *SuZ* 88.

rialität bzw. seine kausal relevanten Eigenschaften bestimmt wird; und Seiendes kann als zuhanden vorausgesetzt werden, als Zeug, dessen Wesen sich durch eine bestimmte Handlungsfunktion im Absichtshorizont einer Akteursrolle bestimmen lässt. Wenn Dasein seine eigene Seinsweise mit der von innerweltlichen Seienden verwechselt, dann kann sich dies entsprechend in zwei Einstellungstypen vollziehen. So heißt es bereits in den *Anmerkungen* zu Jaspers von 1919/21:

> Sofern das ‚ich bin' als *etwas* artikuliert werden kann in ‚er, sie, es ist' (bzw. ist was), kann formaliter Existenz als ein Seinssinn, ein Wie des Seins angesprochen werden. Dabei bleibt zu beachten, daß das ‚ist' im (jederzeit konkret zu verstehenden) ‚er, sie, es ist' wieder Verschiedenes besagen kann, welche Verschiedenheiten selbst eine Mannigfaltigkeit von Lebenszusammenhängen bzw. Objektbereichen umgrenzen: ‚er ist' im Sinne des Vorhandenseins, Vorkommens in einer objektiv vorgestellten Natur (Objekt- bzw. Beziehungsmannigfaltigkeit); ‚er ist' im Sinne: er spielt eine Rolle in der umweltlichen Mitwelt, zum Beispiel im Sinne der trivialen Frage: ‚Was macht denn der X. in Y.?' (*AKJ* 31)

Die Jemeinigkeit des Ich-sagens präsupponiert ein „Wie des Seins" , d. h. eine Weise, in der das eigene Sein als Person festgelegt ist. Und gemäß einer solchen, von einer „jederzeit konkret zu verstehenden" Äußerungssituation abhängigen Voraussetzung kann das „ist", mit dem eine Person als etwas ausgelegt und erschlossen wird, „Verschiedenes besagen". Es ordnet die Person *ihrem Wesen nach* in unterschiedliche „Lebenszusammenhänge bzw. Objektbereiche" ein. Eine Person kann vorausgesetzt werden *als etwas*, das „in einer objektiv vorgestellten Natur" *vorkommt* oder „in der umweltlichen Mitwelt" eine bestimmte *Rolle spielt*. Damit ist bereits die begriffliche Matrix für *Sein und Zeit* umrissen.

In *Sein und Zeit* werden die Präsuppositionstypen zu Möglichkeiten, sich gegenüber der eigenen, essentiell unbestimmten Existenz im Selbstverhältnis *zu verschließen*. Und in der Möglichkeit einer solchen Verschlossenheit liegt das Potential einer minimalen veritativen Differenz, von Verborgenheit und Unverborgenheit der je eigenen Existenz.[78] In *Sein und Zeit* thematisiert Heidegger erwartungsgemäß beide Weisen, in denen ein Akteur seine eigene Seinsweise missverstehen kann. Dabei wird das Selbst der Existenz in unterschiedlicher Weise aus dem Selbstbezug heraus gedrängt. Die Perspektive oder „*Sicht* des Daseins" auf das eigene Sein verändert sich und changiert zwischen „*Durchsichtigkeit*", welche sich „primär und im ganzen auf die Existenz bezieht" und damit einen eigentlichen Selbstbezug meint, und der „Undurchsichtigkeit des Daseins", dem existenzialen Missverhältnis zum eigenen Sein (*SuZ* 146).[79]

Zum eigenen Sein als Zuhandenheit verhält sich Dasein nach Heideggers Auffassung „zunächst und zumeist" (*SuZ* 387) in alltäglichen Handlungszusammenhängen, die jeweils den Absichtshorizont einer Akteursrolle vorausset-

78 Vgl. *PS* 23, *SuZ* 297 u. 307f.
79 Vgl. *PuT* 56 u. *SuZ* 333.

zen.[80] Hier „versteht sich das Dasein aus dem umweltlich Begegnenden und umsichtig Besorgten“ (*SuZ* 387), d. h. „als ein Zuhandenes, das besorgt […] wird“ (*SuZ* 289).[81] Die Existenz wird undurchsichtig, weil man jene Rolle nicht mehr nur als bloße Möglichkeit oder entwerfend versteht. Sie wird zu einer essentiellen Charakterisierung der eigenen Person, die dadurch die Seinsweise eines Zuhandenen annimmt. Wenn eine Person sich so verhält, als sei sie *in ihrem Personsein* wesentlich durch Erwerbsarbeit bestimmt, dann muss sie den Verlust des Arbeitsplatzes wie das Ende der eigenen Existenz aufnehmen, sie muss sich wie ein zerbrochenes Werkzeug sehen, das mit seinem Nutzen zugleich jeden Sinn verliert.[82] Das *Man* bzw. *Man-selbst* bestimmt nicht nur die Normen und Standards, denen Dasein in seiner Akteursrolle zu entsprechen hat. Es ist auch die Weise, in der dem Dasein an seinem Worumwillen liegen kann, ohne sich damit zu seiner eigenen Existenz zu verhalten.

Diese Art des personalen Selbstverhältnisses bildet laut Heidegger die häufigste Art des „Aufgehens in der Welt“ (*SuZ* 130) und trägt „den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man“ (*SuZ* 175, vgl. ebd.).[83] Das

80 Vgl. *SuZ* 130 u. 194f.

81 Vgl. *SuZ* 119 u. 293.

82 Vgl. dazu Heideggers Charakterisierung des „unzuhandenen“ Zeugs, vgl. *SuZ* 73 u. Blattner, *Idealism* 76–80. Aufgrund einer vergleichbaren Überlegung folgert Blattner, dass Tod und Angst für Heidegger gewissermaßen vorübergehende Phasen existentieller Erleuchtung in einer „limit-situation“ (Blattner, *Death* 67) seien, in denen das Dasein sich auf seine Existenz besinnen könne, da sich die Verweisungbezüge eines Handlungszusammenhangs verlören, vgl. dazu besonders Blattner, *Death* 66f. Personen „stürben“ immer dann, wenn sie sich gewissermaßen in einer Rolle neu erfinden und damit den Entwurfscharakter des Daseins manifestieren würden. Natürlich wird damit der gewöhnliche Sinn von „Tod“ umgeworfen, doch damit steht Blattner durchaus auf dem Boden von *Sein und Zeit*, vgl. *SuZ* 246–49. Blattners Lektüre hat jedoch den Nachteil, Tod und Angst zu datierbaren Zuständen des Daseins zu erklären, während Heidegger eher darauf hinaus will, *wie* Dasein sich verstehen muss, um sich in der *Eigentlichkeit zu halten*. Sich eigentlich zu verstehen, bedeutet die eigene Existenz als Sein zum Tode zu verstehen und durch Angst auf die je eigene Existenz zurückgeworfen zu werden – und zwar nicht gelegentlich, sondern ständig und solange das eigentliche Selbstverständnis anhält.

83 Vgl. *AhS* 18, *BZ* 22 u. *PGZ* 372. Dies wird anhaltend diskutiert, besonders im Anschluss an Dreyfus, vgl. Dreyfus, *Being* 154–57. Seine Interpretation erweist sich als problematisch, wenn das Man im Sinne von „average public practices“ überhaupt erst zur „source of the intelligibility of the world“ erklärt wird (Dreyfus, *Being* 155). Tatsächlich muss Dasein sich immer so verstehen, wie sich auch Andere verstehen können, aber es versteht sich deshalb noch nicht als *Man-selbst*. Zwar schreibt Heidegger, das „Man-selbst […] artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit“ (*SuZ* 129), doch dürfte damit eher eine *Verengung* des Selbstverständnisses auf die „Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind“, (*SuZ* 129) gemeint sein. Es ist gar nicht nötig, dem Man ein doppeltes Gesicht zuzusprechen, weil seine vermeintlich positive Funktion bei der Konstitution des „Mitdasein“ (*SuZ* 117) von der *Rede* übernommen werden kann. In eine falsche Richtung geht die Kritik von Olafson, der gegen Dreyfus

Man-selbst ist als das, wozu Dasein sich als seinem Selbst verhält, der Ausdruck eines existenzialen Missverständnisses der je eigenen Existenz als eines funktional bestimmten Seins *für* das Man. Das Man ist keine Entität, sondern eine *Weise*, in der Personen sich zu ihrer Personalität verhalten können – nämlich so, dass undurchsichtig bleibt, dass sie selbst als Personen sich von Seiendem anderer Art abheben.[84] In diesem Sinne sind sie nur uneigentlich Personen. Dem stellt Heidegger das *eigens ergriffene* Selbst gegenüber, d. h. das Verhältnis zur Existenz als der eigenen Seinsweise. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit qualifizieren das Verhältnis einer Person zu ihrer Rolle oder sonstigen Situation als „*geworfene Möglichkeit*" (*SuZ* 144): je nach dem, ob diese Lebensoption als eigene Möglichkeit oder als vom *Man* gelebt aufgefasst wird.[85] Bleibt mir meine Existenz als mein eigenes Lebensprojekt verborgen, bin ich „in das Man *zerstreut*" (*SuZ* 129).[86] Dann löse sich „das eigene Dasein völlig in die Seinsart der ‚Anderen' auf" (*SuZ* 126).

Das Man ist keine anonyme Macht, sondern ein nivellierter Zustand des eigenen Seinsverständnisses. Heidegger stört sich nicht einfach nur an Konformität oder „Durchschnittlichkeit" (*SuZ* 129) in der modernen Massengesellschaft.[87] Wenn sich Personen stereotyp verhalten, dann sieht Heidegger darin ontologisch vor allem eine „wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen" (*SuZ* 127). Auf diese Weise „*entlastet*" sich „das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit" (*SuZ* 127).[88] Als Konse-

---

behauptet, „*Dasein* has options that are independent of *Das Man*" (Olafson, *Coping* 63, vgl. aber Olafson, *Ground* 39), als ziele Eigentlichkeit darauf, Konformität zu vermeiden. Doch geht es Heidegger nicht darum, ob Personen sich gegen die Masse entscheiden – die Frage ist allein, von welchem Standpunkt sie auf ihr eigenes *Sein* blicken.

84 Vgl. *GdP* 228, *SuZ* 129, 261 u. 263.

85 Vgl. *SuZ* 194f. u. 263.

86 Dieser Begriff stammt aus der deutschen Übersetzung der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* Kierkegaards durch Gottsched von 1910, in welcher mit „Zerstreutheit [Distraktion]" (Kierkegaard, *Nachschrift* 224) und mit „zerstreuten Leuten" (Kierkegaard, *Nachschrift* 244) der Verlust der „Innerweltlichkeit" in der Öffentlichkeit bezeichnet wird.

87 Gewiss wird der antimoderne Reflex der „konservativen Revolutionäre" Heidegger nicht fremd gewesen sein, vgl. dazu Gumbrecht, *1926* 500, Olafson, *Thought* 275f., 278 u. Carman, *Analytic* 139. So geißelt er „die Öffentlichkeit" (*SuZ* 127), die „Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel" und die „Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung)" (*SuZ* 126), also Insignien der modernen, urbanen Lebensform. Doch dieses kulturkritische Ressentiment lenkt ab von den, wenigstens offiziell, rein *ontologischen* Bedenken Heideggers: Es geht um das *Sein* des Daseins und darum, wie es seine Existenz unter diesen Bedingungen als Man-selbst missversteht. Heidegger selbst pocht auf ein „*ontologisch* relevantes Ergebnis" (*SuZ* 126) seiner Gesellschaftsanalyse.

88 Trotz der psychischen Motivation zielt die Entlastung auf den Entwurfscharakter des eigenen Handlungshorizonts. Ontisch würde sich entlasten, wer auf die Verantwortung eines Anderen verweisen könnte, entlastend durch ontologische Verschlossenheit wären zwei Formen der Ausrede: *Wenn ich es nicht getan hätte, wäre ein Anderer eingesprungen*, und: *ich konnte nicht anders handeln*. Die erste Variante ist die hier einschlägige Selbstaus-

quenz verfehlt Dasein den tatsächlichen Charakter seiner Existenz: „Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man" (*SuZ* 130).[89] Wir hegen im Modus des Man eine unzutreffende oder uns nicht betreffende Einstellung zu uns selbst. So kann Heidegger behaupten, das „nächstalltägliche In-der-Welt-sein", also die Existenz „*in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst und zumeist verfehlt und verdeckt*" (*SuZ* 130). Im Alltag, sich als „Man-selbst" verstehend, „treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt" (*SuZ* 178).[90] Als *Man* existieren Personen in einer Weise, die ihnen selbst ihre eigene Personalität undurchsichtig macht, obwohl sie in jeder ihrer Handlungen vorausgesetzt ist.

Indem ich mir selbst bestimmt durch eine Funktion oder Rolle für das Man begegne, sind nicht bloß „die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren, Tragbaren, dessen, was sich gehört und schickt eingeschränkt" (*SuZ* 194). Vielmehr impliziert die „*Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten" (*SuZ* 127) durch das Man-selbst-sein zugleich die ontologische „Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur ‚Wirklichen'" (*SuZ* 195). Das Selbstverständnis des Man verliert den ontologischen Entwurfscharakter, die eigene Rolle wird nicht mehr als eine *Möglichkeit* unter verschiedenen, wenn auch beschränkten Lebensoptionen angesehen. Ich existiere zwar, aber verhalte mich zu dieser Existenz nicht als *je meiner*, sondern verwechsle mein Sein mit der Rolle, die ich für das Man spiele, d. h. ich sehe diese Rolle nicht mehr als einen kontingenten Lebensentwurf an, sondern als mir wesentlich. Heidegger pointiert: „‚Man *ist*' das, was man betreibt" (*SuZ* 239). Gerät die Einzigartigkeit des Daseins als *nicht* innerweltliches Seiendes aus dem Blick, dann kann es scheinen, als wäre es *in der Welt platziert*, aus der heraus ein alltäglicher Akteur dem Seienden begegnet – und das heißt dann eben: als wäre das Dasein selbst *Zeug* und damit zuhanden. Wer mit der Perspektive des Man auf sich selbst blickt, verliert den Zugriff auf die Existenz als seiner eigenen Seinsweise und verhält sich, so Heidegger, *uneigentlich* zu sich selbst.

Weil Vorhandenes ohne Rekurs auf Dasein spezifiziert wird, sieht eine Person, die ihre Personalität mit Vorhandenheit verwechselt, gleichsam *ohne* eine bestimmte Perspektive auf sich.[91] Damit würde diese Person nicht bestreiten

---

legung als Zuhandenes, bei der mein Anteil am Geschehen auf meine Funktion reduziert wird und ich in diesem Sinne *vertretbar* werde, vgl. Heidegger, *SuZ* 239. In der zweiten Form kann sich die Person als ein substantiell Vorhandenes missverstehen, als ein Rädchen in einem Gefüge von Ursachen und Zwecken, über die es nicht verfügt, wie sich etwa ein Gewalttäter auf eine genetische Veranlagung oder erlittene Kindheitstraumata als *Ursache* seines Handelns berufen könnte.

89 Vgl. *BZ* 14.

90 Vgl. auch *GdP* 243, *SuZ* 167, 268 u. dazu Richter, *These* 58.

91 Vgl. *GdP* 92f., *SuZ* 114f., 206 u. *AdL* 158f.

müssen, dass sie, gewissermaßen ontisch, über subjektive Empfindungen oder Eindrücke verfügen könnte, die andere Individuen nicht hätten. Doch sie wären erklärbar als Eigenschaften einer Personensubstanz, die prinzipiell auch in einem anderen Individuum hätte instantiiert werden können. Thomas Nagel beschreibt eine solche Haltung gegenüber dem eigenen Dasein treffend als „centerless view" (Nagel, *View* 61) auf ein „objective self", bei dem „the individual experiences [...] as data for the construction of an objective picture" dienen würden (Nagel, *View* 62).[92] Nach Heideggers Auffassung gehört eine solche Thematisierung von Personen in die Domäne der Naturwissenschaften, sie kann aber auch unausdrücklich in einer epistemischen Alltagspraxis vorausgesetzt werden, nämlich immer dann, wenn es keine Rolle spielt, dass wir etwas von *jemandem* und nicht von *etwas* behaupten.[93]

Eine systematische Verdeckung von Seinsstrukturen manifestiert sich für Heidegger in bestimmten theoretischen Auslegungen des Daseins, insbesondere in Tendenzen zur Naturalisierung der Existenz, zur Reduktion von Personalität auf naturwissenschaftlich fassbare Wesensmerkmale.[94] Dies verschuldet nicht eigentlich die Naturwissenschaft, die sich ja völlig zu Recht auf Vorhandenes kapriziert, sondern eine „ontologische Interpretation" (*SuZ* 130), welche Personalität an den Vorgaben der Naturwissenschaften misst.[95] Sie lokalisieren das Dasein seinem Sein nach in einer Welt vorhandener Dinge. Diese Kritik richtet sich gegen eine naturalistische Vision. Existenz wird dann verstellt, wenn behauptet wird, dass *alles* Seiende, das überhaupt begegnen kann, hinsichtlich seiner wesentlichen Eigenschaften als Vorhandenes bestimmt sein muss. Dann wird „die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgeblendet" (*SuZ* 138).[96] Es scheint überhaupt nur noch Vorhandenes zu geben, das gerade deshalb als *pures* Vorhandenes erscheint. Denn dessen Innerweltlichkeit wird unbegreiflich, wenn Dasein nur ein Vorhandenes unter anderen und damit nicht mehr Welt gebend erscheint.

Die Kritik Heideggers an der „Entweltlichung" (*SuZ* 65) der epistemischen Praxis durch die Abbildtheorie erhält nun eine existenziale Pointe.[97] Denn auch das verkürzte Wahrheitsmodell steht nach Heideggers Ansicht nicht nur

92 Vgl. dazu auch Carr, *Subjectivity* 131f.

93 Wir haben bereits gesehen, dass Heidegger unterscheidet zwischen abkünftigen und existenzialen Modi wissenschaftlicher Forschung. Die existenziale Wissenschaft hält die Existenz des Daseins transparent, indem sie die beschränkte Reichweite ihrer Thematisierung expliziert.

94 Vgl. *SuZ* 36, 206 u. 293.

95 Es ist auch möglich, Dasein als Zuhandenes zu theoretisch zu verdecken, wenn etwa Kategorien der Soziologie oder Ökonomie zur systematischen Bestimmung von Personalität herangezogen würden. Populäre Erklärungsmodelle in der modernen Evolutionsbiologie tendieren ebenfalls dazu, Personen als Erfüllungsgehilfen ihrer „selfish genes" (Dawkins, *Gene*) auf Zuhandenheit zu reduzieren.

96 Vgl. *GdP* 92f., *SuZ* 58f., 65 u. 130.

97 Vgl. dazu auch Pietersma, *Theory* 225f. und oben S. 224ff.

einer adäquaten und transparenten Rekonstruktion wahrheitsfähiger Aussagen im Wege, es verstellt mit der Weltlichkeit zugleich den Blick auf die Seinsweise des Daseins.[98] Wer den intentionalen Dingbezug als repräsentationale Zuordnung verstehe, reduziere den intentionalen Akteur selbst auf ein Seiendes *in der Welt des Vorhandenen*; dieser, so Heidegger, „wird der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen" (*ZdW* 91).[99] So bleibe die Intentionalitätsbeziehung „ontologisch unzugänglich […] als ‚Beziehung' zwischen Seiendem (Welt) und Seiendem (Seele)" (*SuZ* 59). Denn sie kann sich nur ihrem Voraussetzungscharakter erklären, einem „Sein zu Seienden" (*L* 169). Wer glaubt, er beziehe sich auf das Seiende, wie Vorhandenes sich auf Vorhandenes bezieht, der platziert sich selbst zwischen die Objekte des intentionalen Kontexts, der ihm doch nur eigentlich *eine* mögliche Seinsweise ist. In diesem Sinne gehört die Erschlossenheit des Daseins zur Aufgabe einer Rekonstruktion von Aussagenwahrheit – eine Theorie, in der dieses Phänomen keine Rolle spielt, erweckt den Anschein, als könne Wahrheit erklärt werden, ohne auf Dasein, Intentionalität, mithin den „Seinszusammenhang" einzugehen, der das „Beziehungsganze" der Wahrheitsrelation „als solches trägt" (*SuZ* 216). Und genau dieser Schein *verstellt* die Existenzialität des Daseins, weil dessen Explikation als irrelevant ausgegeben wird. Für eine – laut Heidegger – verfehlte theoretische Einstellung, die im Kielwasser der Entwürfe von der Antike bis Descartes nur den Seinscharakter der Vorhandenheit anerkennt, können sich auch Wahrheit und Falschheit nur an Vorhandenem zeigen: an Tatsachen und Propositionen, wobei letztere als fundamentale Klasse von Wahrheitsträgern behandelt werden. Die Zuhandenheit von Aussagen in Behauptungsakten gerät dabei ebenso aus dem Blick wie der von spezifischen Erkenntnisabsichten geleitete Praxischarakter der alltäglichen Verwendung der Wahrheitsprädikate. An der Abbildtheorie lässt sich daher auch die Uneigentlichkeit und Unwahrheit, die Verschlossenheit des Daseins demonstrieren.

Eigentlichkeit und Wahrheit

Je nach der innerweltlichen Seinsweise, mit der eine Person ihr eigenes Personsein verwechselt, erscheint das eigene Wesen, welches das Personsein des Akteurs konstituiert, bloß als Handlungsrolle oder materielle Beschaffenheit und nicht als jene wesensoffene, „*geworfene Möglichkeit*" (*SuZ* 144), die Heidegger für die Personalität reserviert. In dieser Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des existenzialen Selbstbezugs erkennt Heidegger eine wahrheitsrelevante Differenz: „Die *eigentliche* Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit

98 Vgl. *PS* 27, *L* 82, *GdP* 309f., 316, *AdL* 45f. u. 158; dazu Hilmer, *Verbindlichkeit* 140.
99 Vgl. *GdP* 92f.

im Modus der Eigentlichkeit" (*SuZ* 221).[100] Diese „ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*" (*SuZ* 221). Diese Kategorie entnimmt Heidegger schon früh der ἀλήθεια πρακτική der *Nikomachischen Ethik*. Die praktische Wahrheit der φρόνεσις fasst er in der *Ausarbeitung* von 1922 – in Kierkegaard'scher Terminologie – als den „jeweils unverhüllten vollen Augenblick des faktischen Lebens im Wie der entscheidenden Umgangsbereitschaft mit ihm selbst, und das innerhalb eines faktischen Besorgensbezuges zur gerade begegnenden Welt" (*AhS* 36).[101] In der ersten Marburger Vorlesung stellt er sein Projekt in die Nachfolge der „*Augustinischen* Frage nach dem *Verhältnis von veritas und vita*" (*EpF* 120).[102] Heidegger verspricht seinen Studenten, „die Idee der Wahrheit, die im Zusammenhang der Sorge um erkannte Erkenntnis uns begegnet, wird sich in ihrer *eigentlichen Fassung* herausstellen – nicht als ein Charakter des Erkennens, sondern als eine *Grundverfassung des Lebens selbst*" (*EpF* 120). In den *Grundproblemen* wiederholt Heidegger, „Dasein existiert in der Wahrheit, d. h. in der Enthülltheit seiner selbst" (*GdP* 308).[103] Sie ist gegeben, wenn Dasein sich nicht

100 Vgl. *GdP* 308, 313, *SuZ* 297, 298f. u. *WdG* 130f.

101 Kierkegaard fordert im *Begriff der Angst*, dass für ein angemessenes Verständnis der wahren christlichen Existenz, „die Ewigkeit und der Augenblick die äußersten Gegensätze werden" (Kierkegaard, *Angst* 91) müssten. Es sündige, wer „nur im Augenblick als der Abstraktion vom Ewigen lebe" (Kierkegaard, *Angst* 101). Den richtigen Sinn von „Augen*blick*" sucht Heidegger in *Sein und Zeit* als *endliche*, existenziale Einheit von „Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart" zu etablieren, in der Dasein „auf die erschlossene Situation ‚da'" sei (*SuZ* 328). Es ist nicht Ewigkeit, sondern gerade die „Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit" (*SuZ* 330), die sich im Augenblick manifestiere.

102 Augustinus spricht von der Wahrheit als „miris modis secretum et publicum lumen" (Augustinus, *Lib. arb.* 2.XII.33.130, 174); gemeint ist damit natürlich das „verbum in principio et verbum deus apud deum" (Augustinus, *Ver. rel.* XXXVI.66.186, 476). Diese Wahrheit identifiziert er mit der „sapientia", deren Genuss den Menschen glückselig, „beatus" im geistlichen Sinne werden lasse (Augustinus, *Lib. arb.* 2.XIII.36.141, 180). Der Weise ist derart in die Wahrheit eingelassen, er handelt und lebt aus Gottes Wort und findet so die Glückseligkeit. Vielleicht ist Heidegger auch durch Luthers Auslegung des Johannesevangeliums angeregt worden, immerhin pflegte er zu jener Zeit den Umgang mit Rudolf Bultmann und anderen Marburger Theologen, vgl. dazu Ott, *Unterwegs* 123f. und Kisiel, *Genesis* 282. Den christlichen Ansatz kehrt Heidegger jedoch um, insofern der Mensch den Wirklichkeitsbezug seiner Behauptung „in der Wahrheit" selbst garantiert, vgl. Gadamer, *Theologie* 205 u. Gadamer, *Jugendschrift* 228, 230; auch Kockelmans, *Being-true* 146 und Rorty, *Contingency* 31.

103 Emil Lask, dessen Einfluss auf sein Denken Heidegger selbst hervorhebt (vgl. *ZSD* 83), spricht wiederholt davon, dass wir „in der Wahrheit leben" (Lask, *Logik* 69, vgl. auch 76, 86f., 124f. u. 191f.), sofern wir uns überhaupt so auf Dinge beziehen können, dass wir davon Erkenntnis haben können. Heideggers Vorstellung von der Erschlossenheit des Seins von innerweltlichem Seienden als Bedingung des wahrheitsfähigen Bezugs darauf ist durch Lask inspiriert (vgl. dazu etwa Lyne, *Value* 214) – die eigentliche Pointe dieses Konzepts besteht jedoch darin, dieser Wahrheit eine besondere Form der Falschheit gegenüber zu stellen und auf das existenziale Selbstverhältnis des Daseins anzuwenden.

„aus der ‚Welt' und den Anderen" versteht, sondern „aus seinem eigensten Seinkönnen" (*SuZ* 221). Derart sei Dasein „‚*in der Wahrheit*'", weil „zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört" (*SuZ* 221). Insofern es sich „an seine ‚Welt' verloren" (*SuZ* 221) habe, sei „‚Dasein […] in der Unwahrheit'" (*SuZ* 222). Wenn es sich also uneigentlich, nämlich anhand der Seinsweise von innerweltlichem Seienden versteht, steht Dasein in der Unwahrheit der Existenz. Heidegger bezeichnet die „eigentliche Erschlossenheit – das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein" auch als „*die Entschlossenheit*" des Daseins (*SuZ* 296f.). Es sei diese Entschlossenheit, durch die das Dasein „sich auf das Seinkönnen in der ‚Wahrheit' entwirft" (*SuZ* 363). Dies sei „möglich, weil das In-der-Wahrheit-sein eine Existenzbestimmung des Daseins ausmacht" (*SuZ* 363).

Die veritative Differenz von Verborgenheit und Unverborgenheit fungiert so zur Qualifikation des Daseins, je nach dem, *wie* dieses sich zu seiner Existenz verhält. Nimmt eine Person sich selbst gegenüber einen Standpunkt ein, von dem aus sie als innerweltliches Seiendes, als zuhanden oder vorhanden erscheint, dann lebt sie *unwahr*, da ihr die eigene Existenz verborgen oder *uneigentlich* bleibt. Verhält sie sich hingegen zur Existenz *eigentlich* und akzeptiert so den Standpunkt eines Seienden, das nicht innerweltlich und damit nicht wesensmäßig bestimmt ist, dann manifestiert sie damit die *Wahrheit der Existenz*. Die Befindlichkeit der *Angst* und das Verstehen des eigenen Lebens als eines *Seins zum Tode* tragen eine solche *Entschlossenheit*. Für Heidegger drängt sich ein uneigentliches Verständnis des eigenen Seins aus dem innerweltlichen Seienden auf, daher bedarf es einer besonderen Anstrengung, die Besonderheit des je eigenen Seins zu leben, das sich nicht auf ein Was reduzieren lässt, sei dies eine Handlungsfunktion oder eine materielle Beschaffenheit.[104]

Phänomenal beschreibt Heidegger Eigentlichkeit als „Ergreifen" von „Seinsmöglichkeiten" (*SuZ* 268) – und zwar der Lebensentwürfe als bloßen Möglichkeiten überhaupt.[105] Zwar sei Dasein, „sofern es ist, je in einem bestimmten Modus", doch dies bedeutet eben, dass „es sich nicht ein und für allemal in einen bestimmten Modus versetzt hat, um dabei jede Möglichkeit anders zu sein, auszuschließen" (*L* 228). Das „Eigentliche", mithin das eigentliche Selbstverständnis, bestehe deshalb darin, dass, „wenn immer das Dasein sich in einer bestimmten Verhaltungsweise verhält, diese eine mögliche bleibt, d. h. sie kann

104 Heidegger fühlt sich in dieser Ansicht durch den privativen Wortstamm des griechischen ἀλήθεια bestätigt. Vgl. auch *SuZ* 219. In den *Anfangsgründen* heißt es, dass „sich nun gerade aus dem Wesen der Wahrheit überhaupt […] zeigt, daß zunächst und lange hin das Seiende verborgen ist und daß Wahrheit mit Bezug auf diese primäre Verborgenheit die Un-verborgenheit genannt werden muß" (*SuZ* 281). Deshalb liege auch „eine tiefe Einsicht in dem griechischen Wort für Wahrheit: ἀ-λήθεια. Das Seiende muß allererst der Verborgenheit entrissen, sie muß ihm genommen werden […]" (*SuZ* 281) – und das gilt zumal und insbesondere auch für Personen.

105 Vgl. *BZ* 15, *GdP* 228 u. 242f., *SuZ* 144 u. 307f.

grundsätzlich aufgegeben werden, das Dasein kann grundsätzlich sich in eine andere legen" (*L* 228). Aus der Perspektive des Man-selbst agiert Dasein so, als hätte es in seinem Leben keine Wahl hinsichtlich des eigenen Lebensentwurfs: Es *ist*, was von ihm erwartet wird (vgl. *SuZ* 268). In dem Maße, in dem die eigene Rolle als wesentlich aufgefasst wird, schwindet der Blick für die Möglichkeit dafür, dass man auch anders sein kann – also nicht nur wie ein Holzfäller, Lehrer, Ehemann usf. handeln kann. Der Spielraum der eigenen Handlungsmöglichkeiten wird dadurch beschränkt, dass der bloß kontingente, wenn auch nicht immer frei verfügbare eigenen Lebensentwurf substanzialisiert wird. Dies entlastet von Verantwortung, weil es scheint, als wären die jeweiligen Handlungsweisen gewissermaßen naturgemäß, milieubedingt usf. vorgegeben.[106] Wie zwingend jedoch die Umstände einer Handlung erscheinen mögen, *dass* jemand überhaupt in diese Situation und vielleicht vor eine gewisse Handlungsentscheidung gestellt wurde, ergibt sich nicht aus dem, *was* er ist.

Das „Ergreifen von Seinsmöglichkeiten" besteht nicht in der autonomen Präferenz für einen bestimmten Lebensentwurf. Weil das Verhältnis zur eigenen Personalität die *Seinsweise* betrifft, handelt es sich für Heidegger bei der eigentlichen Erschlossenheit diejenigen ontologischen Präsuppositionen der Handlungsweisen einer Person, die nicht nur ontisch ihre eigene Akteursrolle, sondern ontologisch im engeren Sinne ihre eigene Seinsweise betrifft.[107] Heidegger versteht das „Wählen dieser Wahl" vielmehr als ein „Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst" (*SuZ* 268). Eine Person zu sein bedeutet, darüber entscheiden zu können, was – und das heißt: *wer* – man sein will.[108] Eigentlichkeit des Daseins besteht darin, sich selbst vor die Wahl gestellt zu sehen, jemand zu sein, für den sich die Frage stellt, was er sein möchte. Ein Fußball kann sich nicht aussuchen, *was* er ist. Der Umgang, die Begegnung mit ihm, präsupponiert seine ihm wesentliche Handlungsfunktion. Ein Elektron ist durch seine Masse, sein energetisches Potential bestimmt und auf eine vorhersagbare Wechselwirkung mit anderen Teilchen festgelegt. Die Beschäftigung mit bestimmten Phänomenen im Rahmen naturwissenschaftlicher Theorien unterstellt eine solche Substanz. Für Personen gelten derartige Präsuppositionen nicht. Für sie ist nicht vorgegeben, was bzw. wer sie sind. Diese Frage stellt sich, unbeschadet der Geworfenheit in bestimmte Verhältnisse und Bedingungen, für diese Personen selbst jederzeit neu. So zeigt sich dem eigentlichen Dasein seine Existenz als *Wählen der Wahl*, d. h. als Anerkennen der Verantwortung dafür, was bzw. wer jemand selbst ist.[109] Dies muss nicht heißen, dass Dasein wahre Meinungen über seine Seinsweise erwirbt. Die Einsicht der Eigentlichkeit bezeichnet Heidegger als ein „Gewißsein" (*SuZ* 256), das er von

106 Vgl. oben S. 274.
107 Vgl. *AKJ* 29f., *GdP* 242f.
108 Vgl. Boedeker, *Individual* 80.
109 Vgl. *SuZ* 21, 268 u. *GdP* 268.

geläufigen, epistemischen Gewissheitskonzeptionen – im Sinne unbezweifelbarer Urteile – abgrenzt.[110]

Vor dem Hintergrund eines von ihm verteidigten, traditionellen Zusammenhangs von Autonomie und Selbsterkenntnis kritisiert Tugendhat das Konzept der Erschlossenheit. Er wirft Heidegger vor, „die Vernunft aus der menschlichen Existenz und insbesondere aus dem Sichzusichverhalten zu eskamotieren" (Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 240). Heidegger, hier stützt sich Tugendhat auf seine Habilitationsthesen, habe den „Wahrheitsbegriff so formalisiert, daß er ihn schließlich so weit faßte wie den Begriff von Erschlossenheit" (Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 239).[111] Dieser stehe jedoch nicht mehr für einen „Begründungs- und Ausweisungsanspruch" (Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 239). Wenn die eigentliche Erschlossenheit von Heidegger als „wahr" bezeichnet werde, dann verzichte er damit auf eine „objektive Überlegungsbasis" für meinen „Entschluß, wer (wie) ich sein will" (Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 240). Damit würde die Entscheidung für eine bestimmte Lebensweise, für eine der „geschichtlich vorgegebenen Möglichkeiten" sein Leben zu führen, zu einer „irrationalen Wahl" (Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 242).[112] Tugendhat behauptet sogar, dass „Heideggers Nazismus keine zufällige Angelegenheit gewesen sei", weil ein „direkter Weg [...] von seinem entrationalisierten Wahrheitsbegriff und dem von diesem bestimmten Begriff der Selbstbestimmung [...] zum Nazismus" führe.[113] Freilich könne Heideggers Idee einer „Selbstbestimmung ohne Vernunft" wieder auf den Pfad der Tugend zurückgeführt werden, wenn man die Entschlossenheit als „*rationales Wollen*" (Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 242) und bloßes „Ausgerichtetsein auf Wahrheit" (Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 240)

110 Vgl. *SuZ* 256f. Im herkömmlichen Sinne bestehe die „Gewißheit einer Erkenntnis [...] darin, daß ich der Wahrheit einer Aussage versichert bin" (*AdL* 148). „Gewissheit" meine daher einen „Modus des Fürwahrhaltens" (*AdL* 149). Der Begriff beschreibt die epistemische Qualität einer Überzeugung durch die Art ihrer Rechtfertigung, namentlich „das Zeugnis der entdeckten (wahren) Sache selbst" (*SuZ* 256). Doch will Heidegger in einer solchen Kennzeichnung keineswegs die einzige Form von Gewissheit erkennen: „Mit der Verschiedenheit des Seienden und gemäß der leitenden Tendenz und Tragweite des Erschließens wandelt sich [...] die Gewißheit" (*SuZ* 256). Hier besteht für Heidegger sogar ein begrifflicher Zusammenhang, weil Gewissheit „in der Wahrheit" gründe oder mit ihr „gleichursprünglich" (*SuZ* 256) sei. Man beachte hier die Alternative, die Heidegger ausdrücklich offen hält: Wahrheit kann, muss aber nicht wechselseitig aus einem Begriff von Evidenz verstanden werden; der Wahrheitsbegriff kann auch *ursprünglicher* sein als der Evidenzbegriff: dann nämlich, wenn aus der Wahrheit einer Meinung *nicht* folgt, dass sie auch evident oder in anderer Weise epistemisch gerechtfertigt ist. Auf einen epistemischen Wahrheitsbegriff lässt sich Heidegger, dies wird hier deutlich, keineswegs verengen.

111 Vgl. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff* 347, 359f., Tugendhat, *Idee* 440f. u. dazu Greve, *Wahrheitskonzeption* 260.

112 Vgl. auch Tugendhat, *Idee* 444 und ähnlich Haugeland, *Person* 24.

113 Vgl. Alisch, *Rektoratsrede* 84f.

statt eines gewissermaßen grundlosen Wahrseins begreife.[114] Tugendhat argumentiert also, dass *erstens* kein Selbstverhältnis als Selbstbestimmung verstanden werden könne, dem eine rationale Basis fehle. *Zweitens* raube Heidegger der eigentlichen Erschlossenheit ihre rationale Basis, indem er sie unabhängig von der jeweiligen Rolle, aus der heraus sich ein Akteur erschließt, als „wahr" bezeichnet. *Drittens* solle für Heidegger diese Erschlossenheit ein Selbstverhältnis als Selbstbestimmung charakterisieren. Damit verstoße Heidegger gegen das Prinzip des rationalen Selbstverhältnisses, seine Position sei folglich unverständlich oder zumindest irrational.[115]

Tugendhat vermisst vor allem den Aspekt der Überlegung beim „Wählen der Wahl". Diese *könne* gar nicht darin bestehen, das (moralisch) „Richtige" gegenüber dem „Falschen" zu wählen, weil Heidegger Erschlossenheit nicht an ein Kriterium binde, an dem wir unsere Entscheidung überprüfen könnten. Wozu auch immer wir uns entscheiden, wir sind erschlossen, solange wir uns überhaupt für einen Lebensentwurf entscheiden. Heidegger vertritt damit für Tugendhat einen moralisch inakzeptablen und politisch gefährlichen Dezisionismus. Doch diese Kritik beruht auf einem Missverständnis: Es trifft nicht zu, dass Heidegger über kein Kriterium zur Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit der Existenz verfügen würde.[116] Außerdem darf nicht einfach vorausgesetzt werden, dass Heideggers Eigentlichkeitskonzept auf Selbstbestimmung zielt, wie Tugendhat sie versteht. Das *ontologische* Selbstverhältnis, das Heidegger im Blick hat, betrifft vielmehr die *Voraussetzungen* dessen, was Tugendhat als Selbstbestimmung begreift. Heidegger unterscheidet natürlich zwischen der Verborgenheit und der Unverborgenheit der eigenen Seinsweise, zwischen Verschlossenheit und Erschlossenheit, zwischen Wahrheit und Unwahrheit der Existenz. Darin sieht er selbst erst, wie gezeigt wurde, die Legitimation für die Anwendung der Wahrheitsprädikate auf das ontologische Selbstverhältnis. Das *Kriterium* für die Wahrheit der Existenz besteht darin, dass Dasein sich so versteht, wie es ist, nämlich als jemand und nicht als etwas. Nicht jeder, der sich überhaupt zu sich verhält, ist damit schon in der Wahrheit und man kann sich sogar darüber irren, was man ist; darin besteht gerade die Pointe des Man-selbst.

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit differenzieren nicht verschiedene Lebensentwürfe, d. h. gleichgültig, in welcher Rolle jemand agiert, er kann sich nicht oder kann sich doch als Person auffassen. Erschlossenheit ist ethisch indifferent. Wenn Selbstbestimmung für Tugendhat bedeutet, sich mit Gründen für oder gegen gewisse Lebensoptionen zu entscheiden, dann kann sie nicht in

114 Vgl. Tugendhat, *Idee* 445.

115 Da Tugendhats Einwände sich gerade gegen eine vermeintlich schädliche Neutralisierung der Wahrheitsidee bei der Erschlossenheit des eigenen Lebenshorizonts richten, scheint Gethmanns Kritik verfehlt, Tugendhat übergehe die Erschlossenheitsdimension der Wahrheitsdiskussion, vgl. Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 124 u. 128.

116 Darauf weist auch hin Dahlstrom, *Vorurteil* 278f.

der Erschlossenheit des eigenen Seins bestehen. Doch – hier missversteht Tugendhat Heideggers Intentionen – das *soll* sie auch gar nicht.[117] Es geht nicht darum, dass wir uns mit Gründen für das eine oder andere entschließen, sondern darum, die „Wahl" überhaupt erst zu wählen, d. h. die Seinsweisen des Daseins überhaupt erst als Gegenstand von Entscheidungen aufzufassen. Deren Rationalität *kann* dabei noch gar keine Rolle spielen, weil für Heidegger gar nicht gesichert ist, dass sich Dasein überhaupt als Dasein, d. h. als Aktvollzieher und Entscheider versteht. Darauf bezieht sich die Durchsichtigkeit des Selbst, nicht auf Gründe für oder gegen bestimmte Lebensentwürfe. Deshalb kann es auch keine Gründe für die Eigentlichkeit geben, denn sie ist keine wählbare Option unter anderen, sondern gewährt erst die Perspektive darauf, Optionen und Gründe zu haben. Wer sich in die Eigentlichkeit emanzipiert, erfasst sich überhaupt erst als jemand, der sich für oder gegen eine Seinsweise entscheiden kann. Dazu müssen nicht einzelne Lebensentwürfe rational überprüft und moralisch evaluiert werden, sondern das eigenen Selbstverhältnis muss als Entwurf gegen solche Ideologien und Daseinsauslegungen gewonnen werden, die dem Dasein ontologisch den Status eines welt-gebenden Aktvollziehers absprechen. Darin wird jenes Verhältnis zum eigenen Selbst erst gewonnen, das Tugendhats Selbstbestimmung als rationale Wahl des Lebensentwurfs voraussetzt. Denn um wählen zu können, muss man sich selbst erst als jemand verstehen, der wählen kann. Diese Perspektive auf das eigene Sein leistet die Eigentlichkeit. Darin liegt eine ontologische Selbstbestimmung und ein ontologisches Selbstverhältnis, das nicht aus Optionen oder Akteursrollen gewählt, sondern gegen das *Verfallen* von Alltag und Theorie permanent stabilisiert werden muss. Heidegger bewertet diese Leistung nicht normativ, weil er glaubt, dass jemand sich nicht aus solchen Gründen als Akteur verstehen kann, zu denen er erst als Akteur Zugang bekommt. Tugendhat verfehlt aus Heideggers Sicht die ontologischen Voraussetzungen einer rationalen (oder irrationalen) Wahl.[118]

Wegen der potentiellen Undurchsichtigkeit der Existenz zählt Heidegger die Erschlossenheit des Daseins zu den Wahrheitsphänomenen. Die Wahrheit der Existenz bezeichnet er als *Entschlossenheit*. Genau dann, wenn jemand sich zu seiner Existenz so verhält, wie nur er sich dazu verhalten kann, ist er *in der Wahrheit*. Verhält sie sich zu ihrem Sein, als sei sie nur für das Man zuhanden oder für die Theorie vorhanden, dann und nur dann ist eine Person *in der Unwahrheit*. Unterscheidet sich diese Wahrheitskonzeption tatsächlich vom gewohnten Begriff der Aussagenwahrheit? Statt von wahrheitsfähigen Aussagen ist vom Dasein die Rede, das „gleichursprünglich" in der Wahrheit und in der Unwahrheit sei (*SuZ* 222). Die Wahrheitsrelation besteht nicht zwischen Aussagen und Tatsachen, sondern im Verhältnis einer Person zu ihrer eigenen Persona-

117 Vgl. Farwell, *Craftsman* 89.

118 Heidegger grenzt sich im Übrigen ausdrücklich gegen den irrationalistischen Zeitgeist, den „Sklavenaufstand der Moral" (*AdL* 5), ab.

lität. Entsprechend wird in der Entschlossenheit keine *Meinung* ausgedrückt, sondern ein „Gewiss*sein*“ (*SuZ* 307).[119] Es konstituiert die fundamentale Voraussetzung jedes intentionalen Bezugs: die Präsupposition eines intentionalen Akteurs, der in einer Welt agiert, ohne doch einfach ein Seiendes zu sein, zu dem er sich mit der Voraussetzung eines Wesens und eines spezifischen Vorkommens verhalten könnte. Trotzdem könnte man gegen Heidegger argumentieren, eine uneigentliche Person zeige, dass sie eine falsche Meinung von sich selbst hat. Sie hält sich für etwas Zuhandenes oder Vorhandenes, während sie tatsächlich existiert. Warum reicht der Begriff von Aussagenwahrheit nicht aus, um die Verborgenheitsdifferenz der Erschlossenheit zu beschreiben? Für Heidegger scheint entscheidend, dass man auch dann *entschlossen* sein kann, wenn man eine falsche Meinung zur eigenen Existenz kundgibt. Umgekehrt kann man auch wahre Aussagen über die Existenz äußern, etwa: „Personalität ist keine substanzielle oder funktionale Bestimmung von innerweltlichem Seienden“, ohne dass damit die Erschlossenheit des eigenen Seins gewährleistet würde. Eigentlichkeit und wahre Aussagen über die eigene Existenz implizieren einander nicht – es ist also möglich, dass das Selbstverhältnis einer Person unter existenziale Falschheit fällt, während sie im Sinne der Aussagenwahrheit zutreffende Meinungen über sich selbst äußert. Hier greift Heideggers Konzept der *unechten Rede*: Es ist möglich, sich wahrheitsgemäß über etwas zu äußern, das sich im Kontext der Rede nicht selbst zeigt.[120] Entsprechend kann jemand wahr (oder auch falsch) über das eigene Sein reden, ohne dass sich ihm selbst dabei seine Existenz zeigen und damit die Wahrheit oder Falschheit seiner Behauptung erweisen würde. Es gehört gerade zum Sinn der gewöhnlichen Aussagenwahrheit, dass der Sprecher sich über seinen Redegegenstand täuschen kann. Deshalb legt Heidegger Wert darauf, dass es sich bei dem Gewisssein nicht um eine epistemische oder überhaupt nur eine propositionale Einstellung im landläufigen Sinne handelt. Entschlossenheit ist kein kognitiver Zustand, sondern eine Weise der Lebensführung. Auch zeigt sich in der Existenzialität des Daseins keine Tatsache im gewöhnlichen Sinne. Denn sie ist nicht vom Dasein unabhängig. Dasein verhält sich nicht ohne Weiteres zu seinem eigenen Sein, und die Herstellung eines solchen Verhältnisses im Entreißen aus dem Man bewahrheitet zugleich dessen Wahrheit. Die Perspektive des eigentlichen Erschließens *macht* das Dasein wahr – doch die Behauptungsakte, die Heidegger bei seinem Begriff der Aussagenwahrheit im Blick hat, implizieren nicht, dass es sich auch verhält, wie sie sagen. Es ist keine von unserem eigenen Dasein unabhängige Tatsache, die wir in der Entschlossenheit erfahren, sondern wir realisieren eine neue Perspektive auf unser Leben, die ihre eigene Wahrheit mit sich bringt und genau deshalb ein Gewisssein beschreibt. Die existenziale Wahrheitsrelation ist zwar eine in-

119 Vgl. *BZ* 16, *SuZ* 256 u. 307f.
120 Vgl. *AKJ* 31, 42, *PS* 25, *EpF* 35f., 39f., *L* 111, *PGZ* 54f., 370, *PuT* 56, *GdP* 228, *SuZ* 62 u. 146.

tentionale Beziehung im weitesten Sinne, aber sie besteht darin, sich selbst in die Wahrheit zu bringen, indem man sich zum eigenen Sein verhält.[121] Wer also Wahrheit der Existenz auf Aussagenwahrheit (in seinem Sinne) abbildet, reduziert damit den wesentlichen Aspekt der Entschlossenheit: eine neue Perspektive auf die eigene Lebensführung *zu vollziehen*.

Auf dem Weg zur Wahrheit

Wie kann Dasein zur Wahrheit der Existenz finden? Für das alltägliche Verständnis des Man-selbst erörtert Heidegger zwei Phänomene, die ein Verhältnis zur je *eigenen* Existenz präsupponieren. Entsprechend der beiden Modi des Erschließens handelt es sich um eine besondere „Grundbefindlichkeit" (*SuZ* 184), die Heidegger „Angst" (*SuZ* 184) nennt, und eine besondere Weise, das eigene Sein zu *verstehen*: das „Sein zum Tode" (*SuZ* 257).[122] Die eigentliche Erschlossenheit erhält die Bezeichnung „Entschlossenheit", die sich im „Gewissen als Ruf der Sorge" (*SuZ* 274) phänomenal manifestiere. Heidegger beschreibt das „Zurückhalten aus dem Man", mit dem das Dasein zu einem angemessenen Selbstbezug findet, der nicht durch das Man-selbst reguliert wird, als das „*Nachholen einer Wahl*", die nicht als ethische Wahl zwischen verschiedenen Lebensentwürfen, sondern als „Wählen dieser Wahl" verstanden sein soll (*SuZ* 268). Die derart „emanzipatorische" Auseinandersetzung mit dem Man findet für Heidegger eine Analogie in der Kritik theoretischer Daseinsverstellung. Die Tradition habe „das Dasein [...] im ganzen Umkreis seines Seins verbaut" (*SuZ* 117). Hier müsse das „Freilegen des Daseins auf dem Wege des *Abbauens*, der *Destruktion*" (*SuZ* 117) geschehen, und zwar dadurch, dass „die Begriffe auf ihren eigentümlichen Ursprung zurückgeführt werden" (*SuZ* 117f.) und die „*Unangemessenheit der Begriffe an das Dasein*" (*SuZ* 118) aufgeklärt werde. Auf diese Weise erhalten die Bemühungen um einen phänomenal adäquaten und ontologisch transparenten Begriff von Aussagenwahrheit ihren Sinn im Kontext der Fundamentalontologie: Sie lassen sich als *Destruktion* einer daseinsinadäquaten Abbildtheorie verstehen, als Selbstbefreiung eines Daseins aus den Verstellungen seines eigenen Seins.

Ausgerechnet in existenzieller *Angst* werde, so Heidegger, die *eigene* Personalität befindlich oder stimmungsmäßig mitgeteilt. Diese *Grundbefindlichkeit* zeige dem Menschen die absolute, „völlige Unbedeutsamkeit" (*SuZ* 186) sei-

121 Aus der Perspektive des Man-selbst ist dieser Unterschied gerade nicht zu erkennen. Denn dem Man scheint es, als würde es keinen Unterschied machen, ob man sich über die Existenz irgendeines Daseins oder die eigene Existenz äußert – beides erscheint identisch. Dass aber nur im Verhältnis zur *eigenen* Existenz diese wirklich erfasst wird, geht dem Man-selbst verloren.

122 Vgl. *HRB* 70 (Brief an Rickert v. 26. 11. 1930).

ner Akteursrolle; dabei „versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die ‚Welt' vermag nichts mehr zu bieten, ebenso wenig das Mitdasein Anderer" (*SuZ* 186).[123] Heidegger zielt nicht auf die geläufige psychische Kondition. Er gibt sich große Mühe, gerade in Abgrenzung davon ein Phänomen zu umreißen, bei dem das „Wovor" der Angst das „*In-der-Welt-sein selbst*" (*SuZ* 187) sei.[124] Die Angst, die Heidegger im Blick hat, gilt also der Weltlichkeit, dem Sein des Daseins, und zwar gerade in seiner wesentlichen Unbestimmtheit, als „Nichts" (*SuZ* 187). Der jeweilige Lebensentwurf einer Person erscheint dieser Angst irrelevant, weil es keine übergeordnete Perspektive gibt, *für* die jemand in seinem Dasein bedeutsam wäre. In dieser Befindlichkeit „vereinzelt" Dasein, nicht sozial, sondern ontologisch „auf sein eigenstes In-der-Welt-sein" (*SuZ* 187). Damit führt die Angst in die *eigentliche* Erschlossenheit der Existenz, in der ich meinen Lebenshorizont als jederzeit verlierbar erfahre.

Die Stimmung der Angst erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit.[125] Daneben stellt Heidegger auch ein eigentliches *Verstehen*: das „Sein zum Tode" (*SuZ* 257).[126] Wieder bemüht sich Heidegger um die „Abgrenzung der exis-

123 Vgl. Blattner, *Idealism* 79.

124 Heidegger kritisiert auch, in früheren Erörterungen des Phänomens blieben Angst und Furcht „durchgängig ungeschieden" (*SuZ* 190 Anm. 1). Damit aber muss sich gerade der ontologisch aufschlussreiche Charakter der Angst verlieren. Tatsächlich gilt dies aus Heideggers Sicht auch für Kierkegaards *Begriff der Angst*, der zweifellos das Vorbild seiner Analyse darstellt. Allerdings verknüpft Kierkegaard den Angstbegriff mit seiner Innerlichkeitskonzeption (vgl. Kierkegaard, *Angst* 155f.), also auch mit der Frage nach einem angemessenen personalen Selbstverhältnis; er spricht davon, die Angst sei „sogleich bei der Hand, sobald die Individualität sich vor etwas drücken" (Kierkegaard, *Angst* 176) möchte, und er thematisiert in diesem Zusammenhang sogar, „die Frage […], ob ein Mensch im tiefsten Sinne die Wahrheit erkennen will, sie sein ganzes Wesen durchdringen lassen will" (Kierkegaard, *Angst* 152). Freilich, für den Theologen Kierkegaard geht es darum, dass der Mensch „nicht im Elend der Endlichkeit versinken" (Kierkegaard, *Angst* 177), sondern „entschlossen auf die Unendlichkeit zugehen" (Kierkegaard, *Angst* 177) müsse. Aus dieser Perspektive zeigt sich, dass Heideggers ontologische Pointe den theologischen Sinn des Angstbegriffs geradezu ins Gegenteil verkehrt: Frei und wahr wird das Dasein bei Heidegger durch Angst zwar auch, aber eben für seine essentielle Unbestimmtheit und damit eben auch für seine existenzielle *Endlichkeit* im Sein zum Tode, vgl. *KPM* 246. Ontologisch bleibt Kierkegaards Begriff für Heidegger unpointiert, weil das Selbstverhältnis des wahren Christen gerade nicht als Verhältnis zur Existenz in Heideggers Sinne verstanden wird.

125 Vgl. *SuZ* 135f. u. 308.

126 Vgl. *SuZ* 302 u. Blattner, *Death* 62f. Tatsächlich behauptet Heidegger auch, die Angst könne sich zum Tode verhalten, indem sie die „Geworfenheit in den Tod enthüllt" (*SuZ* 251). Deshalb sei das „Sein zum Ende" auch durch die drei Erschlossenheitsaspekte „Existenz, Faktizität, Verfallen" ausgezeichnet (*SuZ* 252). Es ist unklar, wieso Heidegger hier die Angst ins Spiel bringt, wenn doch der Möglichkeitscharakter des Todes dieses Phänomen klar auf das existenziale Verstehen zuschneidet. Später heißt es, die Befindlichkeit der Angst sei es, die ein Verständnis des Todes „*offen zu halten vermag*" (*SuZ*

tenzialen Analyse des Todes" (*SuZ* 246) von geläufigen Phänomenen, die er als „*Verenden*" und „*Ableben*" bezeichnet (*SuZ* 247). „*Sterben*" meint nicht das Aussetzen der Körperfunktionen, sondern „die *Seinsweise*, in der das Dasein *zu* seinem Tode *ist*" (*SuZ* 247). Sterben ist also eine besondere Art der Lebensführung, in der das Dasein sich eigentlich versteht. Der Tod interessiert Heidegger als „eine Möglichkeit, um die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehend aneignen kann" (*BZ* 16). Damit bildet das Todesphänomen gewissermaßen eine Grenze des Existenzverständnisses, es enthüllt sich darin dem Dasein die „eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit seines Seins" (*SuZ* 256).

Für Heidegger dringt das Verstehen auf ein „*Woraufhin des Entwurfs*" (*SuZ* 151). Im Alltag entwerfen sich Personen auf ein Worumwillen, d. h. auf den Absichtshorizont eines Handlungszusammenhangs. Das Man-selbst erfährt dieses Woraufhin analog zur wesensbestimmenden Handlungsfunktion von Zeug und nivelliert damit gerade den bloßen Möglichkeitscharakter des Worumwillen: Die eigene Rolle wird nicht mehr als *Entwurf* verstanden. Gerade das Gegenmodell bietet der Tod – und zwar dann, wenn Dasein den Tod als Woraufhin, als einen radikalen Lebensentwurf erfährt. Der Tod konkurriert dabei nicht mit den Akteursrollen. Vielmehr weist ein existenziales Todesverständnis die alltägliche Orientiertheit in die ontischen Grenzen bloßer Weltvertrautheit zurück. Am Tod gemessen erscheinen die Rollen, die Dasein im Alltag spielen kann, als das, was sie sind: bloße Lebensmöglichkeiten, die das Dasein nicht in seinem Wesen festlegen. In einem solchen Verhältnis zum Tod offenbart sich Dasein in seiner bloßen Existenz, weil im *Sein zum Tode* deren Grundpfeiler, essentielle Unbestimmtheit und Jemeinigkeit, hervortreten.

Die Existenzialität des Daseins zeige sich darin, dass der Tod eine „*unbezügliche*, […] *unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*" (*SuZ* 258f.) sei, sich selbst in seinem Sein zu verstehen. *Unbezüglich* erscheint der Tod, weil er das Dasein *unabhängig* von seiner Akteursrolle oder jeder anderen nichtexistenzialen Wesensbestimmung trifft: „Im Zusammensein mit dem Tode wird jeder in das Wie gebracht, das jeder gleichmäßig sein kann; in eine Möglichkeit, bezüglich der keiner ausgezeichnet ist, in das Wie, in dem alles Was zerstäubt" (*BZ* 27). Dasein stirbt daher auch sinnlos, d. h. *für niemanden*.[127] *Unüberholbar* zeigt sich der Tod, weil ihm nicht auszuweichen ist bzw. er immer bevorsteht; er

265). Die Angst drückt das Dasein in eine Spannung, eine Unruhe, die das eigentliche Selbstverständnis immer auf den Tod beziehen kann. Sie beschreibt damit eine Situation, in der es überhaupt zu einer Beschäftigung mit dem eigenen Sterben und so zu einem *Sein zum Tode* kommen kann. Dies entspricht Heideggers Vorstellung, wonach die „Befindlichkeit […] je ihr Verständnis" habe und „Verstehen immer gestimmtes" sei (*SuZ* 142).

127 Eine Funktionalisierung des Todes, durch den Opfertod etwa, gibt dem Tod selbst insofern keinen Sinn, da er das Dasein ohnehin getroffen hätte. Wenn Iphigenie getötet wird, um die Götter gnädig zu stimmen, dann ist es streng genommen nicht ihr ohnehin

ist ein „*ausgezeichneter* Bevorstand" (*SuZ* 250) bzw. eine Möglichkeit, die sich dem Dasein immer *nur* als Möglichkeit zeigt, solange es überhaupt noch existiert.[128] Der Tod steht dem Dasein nicht als *Existenz*möglichkeit offen, weil er gerade die „Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens" (*SuZ* 250) bzw. „die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt" (*SuZ* 262) darstellt.[129] *Unbestimmtheit* zeigt sich im Todesphänomen durch die Offenheit des Todeszeitpunkts, er ist „*jeden Augenblick möglich*" (*SuZ* 258, vgl. 308). Dabei gehe es nicht darum, das „Wann des Eintreffens des Ablebens zu berechnen" (*SuZ* 258). Vielmehr verdeckt das Man-selbst die Unbestimmtheit, indem es „vor sie die übersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltags schiebt" (*SuZ* 258). Umgekehrt zeigt sich die Unbestimmtheit dann, wenn diese Verpflichtungen, die aus der eigenen Akteursrolle erwachsen, als nur vermeintliche Notwendigkeiten erkannt werden.

Im *Sein zum Tode* manifestiert sich die *Jemeinigkeit* der eigenen Existenz; der Tod erscheint als „die *eigenste* Möglichkeit des Daseins" (*SuZ* 263). Das Sterben „erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht" (*SuZ* 263). Der Tod „‚gehört' nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern beansprucht dieses als einzelnes" (*SuZ* 263).[130] So gilt für den Tod, wie schon für die Angst: Er „vereinzelt das Dasein auf es selbst" (*SuZ* 263). Aus dieser Perspektive wird dem Akteur erst seine „Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst" offenbar (*SuZ* 263). Denn im Sein zum Tode kann er die *Vertretbarkeit* der eigenen Existenz, sofern sie als stereotype Akteursrolle erscheint, als ontologisches Missverständnis entlarven. Im Verhältnis zum eigenen Tod, so Heidegger,

> scheitert diese Vertretungsmöglichkeit völlig, wenn es um die Vertretung der Seinsmöglichkeit geht, die das zu-Ende-kommen des Daseins ausmacht und ihm als solches seine Gänze gibt. *Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.* […] Der Tod ist, sofern er ‚ist', wesensmäßig je der meine. (*SuZ* 240)

Zum Verständnis des Sterbens gehört die Einsicht, dass *ich* es bin, der stirbt. Eine Sache ist es, die Sterblichkeit des Menschengeschlechts zu erkennen, eine andere aber, sich selbst als *sterbend* zu erfassen. Gerade darin besteht das *Sein zum Tode*.[131] Als Woraufhin eines Lebensentwurfs kann der Tod nicht wie eine Rolle, eine Handlungsfunktion verstanden werden, die immer auch durch eine andere Entität ausgefüllt werden könnte. So zeige sich „am Sterben […], daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird" (*SuZ* 240).

---

bevorstehender Tod, der die Götter beeindrucken könnte, sondern ihr vorzeitiger Tod und die rituelle Art ihrer Opferung.

128 Vgl. *SuZ* 306 u. Farwell, *Craftsman* 80.

129 Vgl. Blattner, *Idealism* 88.

130 Vgl. *BZ* 16 u. *SuZ* 239.

131 Vgl. *BZ* 16; sowie Hoffman, *Death* 198f., Carman, *Analytic* 280 u. Guignon, *Authenticity* 332.

Wer sich – in welcher Weise auch immer – auf seinen eigenen Tod bezieht, verhält sich damit zu seiner eigenen Existenz und versteht sich selbst eigentlich und nicht mehr aus der Perspektive eines austauschbaren und vermeintlich essentiell bestimmbaren Man-selbst. Das Sein zum Tode ist, wie die Befindlichkeit der Angst, ein *Sein in der Wahrheit*, d. h. ein erschließendes Verhältnis zur eigenen Existenz.

Diese Überlegungen Heideggers kulminieren im Konzept des „Gewissens", welches „das Selbst des Daseins […] aus der Verlorenheit in das Man [auf]rufe" (*SuZ* 274). Das Gewissen, von Heidegger als „Ruf der Sorge" (*SuZ* 274) interpretiert, liefert die phänomenale „Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens" (*SuZ* 267). Es ist die Form, in der sich eine Person ihr Verhältnis zur eigenen Existenz in Angst und Sein zum Tode mitteilt – und darin sich selbst als Sein in der Wahrheit zeigt. Wenn Sein zum Tode und Angst beschreiben, was es heißt, in der Wahrheit zu sein, dann fasst das Gewissenskonzept die *Bewährung* oder Bestätigung dieser Wahrheit. Insofern Gewissen ein „Modus der Rede" (*SuZ* 271) sein soll, und die Rede wiederum Befindlichkeit und Verstehen „gleichursprünglich bestimmt" (*SuZ* 133), ist das Gewissen geeignet, die existenziale Wahrheit in Angst und Sein zum Tode gleichermaßen anzuzeigen (vgl. *SuZ* 295f.). Heidegger betont, der Gewissensruf erweise das Dasein „in seinem Wer ‚weltlich' durch *nichts* bestimmbar" und zeige ihm „das nackte ‚Daß' im Nichts der Welt" (*SuZ* 276f.). Was dem Dasein also durch sein Gewissen vermittelt wird, ist seine bloße Existenzialität: der Umstand, dass es in seinem Wesen überhaupt nicht bestimmt ist. In diesem Sinne hat das Gewissen „den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen" (*SuZ* 269). Heidegger versucht, diesen ontologischen Anspruch phänomenal zu erden, indem er die „existenziale Nichtigkeit" (*SuZ* 285) des wesensunbestimmten Daseins als Grund für ein Schuldbewusstsein fasst, das wir gewöhnlich als Gewissen verstehen. Während sich ein „schlechtes Gewissen" jedoch meistens hinsichtlich unseres Handelns oder Unterlassens gegenüber Dritten einstellt, betont Heidegger, dass das Dasein sich im Gewissen *selbst* adressiert. Mein existenziales Gewissen rührt sich mithin nicht, wenn Andere sich in ihrem Sein verfehlen oder treffen, sondern betrifft immer nur mein „eigenstes Selbstseinkönnen" (*SuZ* 269). Das relevante Gewissensphänomen besteht in einem Selbstverhältnis. Und gerade darin zeigt sich das Potential zur Eigentlichkeit: das Gewissen offenbart uns die Existenz als unsere je eigene Seinsweise. Es zeigt die Jemeinigkeit der Existenz.[132]

132 Besonders Jürgen Stolzenberg weist auf die Relevanz des Gewissensphänomens für das Verständnis von Eigentlichkeit und Entschlossenheit hin. Er liest das spezifische Selbstverhältnis im Gewissen mit Rekurs auf Fichte als „*ursprünglich praktisches Selbstbewusstsein*", in welchem eine „moralneutrale Theorie autonomer Selbstbestimmung" fundiert werde (Stolzenberg, *Heidegger* 274). Eine solche Theorie biete keine Handhabe, sich mit welchen Gründen auch immer für oder gegen einen bestimmten Lebensentwurf zu entscheiden. Damit grenzt Stolzenberg das Projekt Heideggers, das letztlich nur auf die

Angst und Sterben, vermittelt im Gewissen, sind damit Konditionen, in denen das Dasein sich zu seiner je eigenen Seinsweise, mithin eigentlich zu seiner Existenz verhält und sich dem Selbstverständnis als Man-selbst *entreißen* kann.[133] Dafür muss man nicht eine bestimmte Handlungsoption oder einen bestimmten Lebensentwurf wählen: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*" (*SuZ* 130).[134] In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Heidegger behauptet, „zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so" (*SuZ* 129). Wer sich ängstigt oder sterbend versteht, wirft nicht sein Leben um. Vielmehr verleiht er dem eigenen Tun, der Rolle, die er ohnehin ausfüllt, keine falsche Wesentlichkeit. Weil Dasein sich *selbst* als *Man-selbst* im Wege steht, muss es statt der des Man die Perspektive des eigentlichen Selbst einnehmen, um damit zu einem eigentlichen Selbstverhältnis zu finden. So vollzieht sich das eigentliche Selbstverständnis „immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt" (*SuZ* 129). Dabei geht es nicht um Selbstbestimmung in einem gewöhnlichen Sinne, sondern um eine ontologische Durchsichtigkeit der Perspektive des Personseins.[135] Ein eigentlicher Akteur verhält sich zur eigenen Existenz nicht, wie *man* sich dazu verhalten würde, sondern so, wie nur er sich dazu verhalten kann: aus der Innenperspektive seines Handelns.[136] Darüber hinaus muss dieses bloße Entwerfen, diese zukunftsoffene, „vorlaufende Entschlossenheit" (*SuZ* 322) als die *je eigene* Seinsweise erfasst werden. So wird in der eigentlichen Existenz der „Seinssinn, der in ‚ich bin' als Ansatz eines prinzipiellen Seinszusammenhangs" (*AKJ* 10) liegt, der ontologische Sinn von „ich existiere" manifest – und zwar für und nur für den eigentlichen Akteur. Eigentlichkeit als *Entreißen* aus dem Man besteht in der Selbstzurechnung der eigenen Akteursrolle als Lebensentwurf aus der Perspektive des eigenen Handelns. Und genau darin findet Dasein in die Wahrheit seiner Existenz.

„Grundlage selbstverantworteten Handelns" (Stolzenberg, *Heidegger* 275) überhaupt ziele, von der Autonomiekonzeption ab, die etwa hinter der Lesart Tugendhats steht, vgl. Stolzenberg, *Heidegger* 273–277.

133 Vgl. *SuZ* 186, 310 u. Blattner, *Idealism* 77.

134 Vgl. Rouse, *Kuhn* 285, Schatzki, *Being* 90, Guignon, *Problem* 140, Guignon, *Authenticity* 333f. u. Dreyfus, *Being* 157.

135 Vgl. Barth, *Subjektivität* 195 und dagegen Tugendhats Interpretation, der gerade die engere Anbindung der Existenzidee an das traditionelle Autonomieproblem einklagt, vgl. Tugendhat, *Selbstbewußtsein* 104ff.

136 Vgl. Carman, *Analytic* 301.

Wahrheit der Existenz und phänomenologische Erkenntnis

Wahr oder falsch zu existieren betrifft die Perspektive, mit der eine Person ihr Leben führt. Heidegger hält sie für nicht reduzierbar auf gewöhnliche propositionale Einstellungen, wie etwa das Behaupten, Meinen usf. Natürlich lassen sich Behauptungen über die eigene Existenz äußern, wir können auch Meinungen über unsere Seinsweise haben, aber das Sein in der Wahrheit besteht nicht darin, wahre Überzeugungen über das eigene Sein zu besitzen. Vielmehr ist in der Wahrheit, wer sich angemessen zu seiner Personalität verhält, also bereit ist, die Verantwortung dafür zu übernehmen, wer er ist. Zu dieser existenzialen Aufrichtigkeit kann auch eine Person finden, die nicht über ihr Sein nachgedacht hat und nicht in der Lage ist, eine zutreffende Charakterisierung der eigenen Existenz zu geben. Aber beeinflussen falsche Meinungen über die eigene Existenz nicht doch deren Durchsichtigkeit? Und muss man nicht in der Eigentlichkeit sein, um überhaupt eine wahre Meinung über die eigene Existenz rechtfertigen zu können? Solche Fragen sind für Heideggers fundamentalontologisches Projekt bedeutsam, weil sie den Eigentlichkeitsbegriff in einen methodischen Zusammenhang mit der Explikation des Daseins stellen. Sie erklären sein Interesse am ursprünglichsten Wahrheitsphänomen.

Im Folgenden soll dieser Zusammenhang in zwei konvergenten Richtungen verfolgt werden. Einerseits ist die Existenzialität einer Person Gegenstand der begrifflichen Analyse etwa im Rahmen des fundamentalontologischen Projekts in *Sein und Zeit*; ihr Ziel muss es daher sein, das Existenzphänomen so darzustellen, wie es sich *selbst zeigt*. Andererseits ist dies keine Einbahnstraße: Die theoretische Beschäftigung mit der Existenz hat in der *Destruktion* traditioneller Verstellungen selbst ein Mittel an der Hand, um die Existenz zum Sich-zeigen zu bringen. Die Pointe dieser Relation zwischen gelebter und explizierter Existenz besteht darin, dass das fragliche Phänomen in der *je eigenen* Existenz zu suchen ist – die Begriffe, die bei der existenzialen Analyse eine Rolle spielen, müssen daher von jeder Person *formal anzeigend* auf sich selbst und damit auf ein anderes Individuum bezogen werden. Darin liegt eine eigentümliche Begrenztheit der existenzialen Analyse und zugleich deren emanzipatorisches Potential. Insbesondere vermag das formal-anzeigende Verständnis der Tradition, deren „Destruktion" (*SuZ* 22), den „existenziellen Einsatz" (*AdL* 177) des Denkers mit dessen Eigentlichkeit zu belohnen. Die Auseinandersetzung mit der Abbildtheorie erklärt sich aus der Schlüsselrolle der Destruktion für die existenzielle Verifikation der existenzialen Analyse. Deren Wahrheit oder Falschheit erschließt sich nur vom Standpunkt einer Wahrheit der Existenz.

Existieren und existenziale Analyse

Nur das *eigene* In-der-Wahrheit-sein des Theoretikers kann seine Daseinsanalyse als wahr oder falsch *bewähren*. Die Wahrheit der Existenz wird damit für Heidegger zur Verifikationsbedingung jeder fundamentalontologischen Untersuchung: „Die ontologische ‚Wahrheit' der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit. Nicht jedoch bedarf diese notwendig jener" (*SuZ* 316). Offenkundig impliziert die Wahrheit der Existenz*analyse* nicht die Wahrheit der *Existenz* im Sinne von Entschlossenheit. Umgekehrt „bildet" sich die Wahrheit der Existenzanalyse „aus auf dem Grunde" einer Wahrheit des Existenz. Versuchen wir zunächst, den Begriff der existenzialen Analyse zu erhellen, der „Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert" (*SuZ* 12), d. h. zu dem macht, was sie ist. Sie soll auf jene „theoretische Durchsichtigkeit der Struktur der Existenz" (*SuZ* 12) zielen, die das Existieren selbst nicht erfordert. Dafür expliziert sie einen begrifflichen Zusammenhang, den Heidegger „Existenzialität" (*SuZ* 12) nennt. Existenzialität ist der *Begriff* von Existenz, die Existenzanalyse dessen begriffliche Explikation. Heidegger unterscheidet den Begriff der Existenz vom Existieren auch mit Hilfe der Attribute „existenzial", d. h. den Begriff betreffend, und „existenziell", d. h. das Existieren betreffend (*SuZ* 12f.).[137] Eine existenziale Analyse kann als eine besondere Form von Erkenntnis charakterisiert werden, die das Existenzphänomen begrifflich transparent expliziert. Sie muss dafür bestimmte Begriffe entwickeln und sie in Aussagen verwenden, um sie *mitzuteilen*.

Insofern existenziale Aussagen etwas über das Phänomen der Existenz mitteilen, sind sie Adäquatheitsbedingungen unterworfen: Sie können in einem eigenen Sinne wahr oder falsch sein, hinsichtlich dessen, ob ihre Charakterisierungen das Wesen des Daseins wirklich treffen. Dieser Begriff von Angemessenheit ist zu unterscheiden von derjenigen, die Heidegger als *Wahrheit der Existenz* führt – diese ist *existenziell*, sie betrifft das Phänomen der Personalität, das sich in einer Differenz im Selbstverhältnis des Daseins, seiner Ver- bzw. Erschlossenheit, *zeigt*.[138] Heideggers Bemerkung problematisiert das Verhältnis zwischen Wahrheit der Existenz als einem existenziellen Phänomen und der Angemessenheit der existenzialen Analyse als einer zutreffenden oder irrigen begrifflichen Explikation des Seins des Daseins. Existenzanalyse und Existieren unterscheiden sich offensichtlich, sie verhalten sich keineswegs gleichwertig zum Sein des Daseins.[139] Die Wahrheitsbedingungen einer existenzialen Analyse sowie

137 Vgl. *AKJ* 42, *GdP* 15, *SuZ* 67 u. *AdL* 176.

138 Vgl. *GdP* 155f., *SuZ* 13f., 196, 316 u. *AdL* 202.

139 Das Problem eines Zusammenhangs von Lebensführung und philosophischer Analyse gehört zu den Konstanten in Heideggers Denken. Bereits die erste Vorlesung widmet sich dem Begriff der Philosophie und diskutiert die Abgrenzung der Philosophie von der Weltanschauung. Dass Heidegger derart zur philosophischen Eigenständigkeit ge-

die der Erschlossenheit des Daseins sind nicht äquivalent, obwohl sie denselben Gegenstand meinen. So wird eine existenziale Analyse *erstens* durch einen kontemplativen Abstand zu ihrem Gegenstand gekennzeichnet. Die existenziale Analyse entspricht einer Thematisierung, während das eigene Sein vom gewöhnlichen Akteur implizit erschlossen wird. *Zweitens* betrifft diese Thematisierung das *Sein* eines Seienden, während schon der Bezug auf innerweltliches *Seiendes* den Akteur implizit als Person erschließt. *Drittens* bezieht sich die existenzielle Erschlossenheit stets auf das *eigene* Sein. Existenziale Begriffe charakterisieren hingegen, was eine Person als Person auszeichnet – und zwar unabhängig von dem Umstand, dass dieser oder jener sich selbst als Person versteht.

Begriffliche Explikationen des Daseins lassen sich mit indefiniten Kennzeichnungen vergleichen, die eine kontextsensitive Komponente aufweisen. Der Ausdruck „das Haus des Bürgermeisters" bezeichnet z. B. in jeder Stadt ein anderes Gebäude, weil je eine andere Person dieses Amt bekleidet. Die Explikation von Existenz besteht analog darin, einen Begriff von Existenz – die Existenzialität – zu entwickeln, der *für* jeden Sprecher etwas *anderes* bezeichnet: nämlich die je eigene Existenz. Dies ist kein Mysterium, ähnliche Projekte leisten sprachphilosophische oder linguistische Explikationen indexikalischer Ausdrücke. Die Pointe für Heideggers Projekt liegt jedoch darin, dass sich Existenzialität stets nur *für* genau eine Person *zeigen* kann, d. h. epistemisch relevant wird Existenzialität nur, weil sie *je meine* ist. Für mich ist es sogar die einzige Weise, in der ich mich auf Existenz als das beziehen kann, was sie ist: mein Lebensentwurf. So sind die Verifikationsbedingungen der existenzialen Analyse an die Wahrheit der Existenz gebunden. Existieren impliziert für Heidegger immer ein Verhältnis zur Existenz und damit eine Situation, in der sich das Sein des Daseins zeigt. Freilich zeigt es sich nicht immer *für* eine bestimmte Person, da diese sich auch uneigentlich, als Man-selbst behandeln kann. Dagegen vermag die existenziale Analyse echt oder unecht zu sein – je nachdem, ob sich ihr Gegenstand in der Analysesituation zeigt oder nicht.

Wie ist das möglich, wenn Dasein in Behauptungen und Aussagen gegeben sein muss? Schließlich sind Äußerungen stets Verhaltensweisen eines intentionalen Akteurs, der darin vorausgesetzt wird. Auch die existenziale Analyse ist, wie jede Wissenschaft, eine „Seinsweise des Daseins" (*SuZ* 13), sie präsupponiert einen Existenzbezug des jeweiligen Akteurs.[140] Deshalb scheint sich *jede* Situation, in der ich mich überhaupt äußern kann, als Situation echter Rede oder „ursprünglicher Schöpfung" für meine Existenz zu qualifizieren (vgl. *SuZ* 36) –

langt, scheint nur natürlich, da seine Ideenwelt sich aus so unterschiedlichen Wurzeln nährt wie der „wissenschaftlichen" Philosophie Husserls, der Strenge der scholastischen Argumentation und der „erbaulichen" Lektüre etwa der Predigten Meister Eckhardts oder Kierkegaards – von Nietzsches Polemik ganz zu schweigen.

140 Vgl. *PIA* 60f., 111, *L* 15f., *AdL* 9, 176, 274, dazu Crowell, *Lask* 222 u. Taylor, *Agency* 319.

diese muss phänomenal gegeben sein, weil schon der bloße Äußerungsakt mein *Dasein* voraussetzt. Doch gerade diese These verwirft Heidegger, da nicht jedes Ich-sagen ein Seinsverhältnis als *Selbst*verhältnis impliziert. In einer existenzialen Äußerungssituation wird zwar die Existenz eines Sprechers ontologisch präsupponiert, das bedeutet jedoch nicht, dass er sich damit auch zum Sein als seinem *je eigenen* Sein verhält. Heidegger erläutert schon in den *Anmerkungen* zu Jaspers, dass hier „die Möglichkeit des radikalen Verständnisses und der echten Aneignung [...] daran [hängt], daß das volle Erfahren in seinem eigentlich faktischen Vollzugszusammenhang im historisch existierenden Selbst gesehen wird" (*AKJ* 35). Es gehe in der Analyse des Daseins darum, „das konkrete Selbst [...] in den Problemansatz zu nehmen und auf der eigentlichen Grundstufe phänomenologischer Interpretation, nämlich der faktischen Lebenserfahrung als solche bezogenen, zur ‚Gegebenheit' zu bringen" (*AKJ* 35). Was es heißt, eine Person zu sein, lässt sich nicht *zeigen* aus den Berichten der philosophischen Tradition – selbst dann, wenn sie das Dasein korrekt thematisieren würden. Eine Phänomenologie des Daseins ist angewiesen auf das Phänomen des je eigenen Existierens (vgl. z. B. *AKJ* 9). Eine existenziale Aussage kann nur dann *radikal* oder echt verstanden sein, wenn derjenige, der sich mit ihrer Hilfe auf das Existenzphänomen bezieht, sich selbst eigentlich versteht. Die Eigentlichkeit des Akteurs ist eine notwendige Bedingung für die Echtheit einer existenzialen Aussage oder Konzeption.

Die Echtheit einer Aussage charakterisiert eine Situation ihrer *Bewährung*, eine Gelegenheit, sie als wahr oder falsch zu erweisen. Dies gilt zumindest dann, wenn wir für existenziale Äußerungen den Wahrheitsbegriff zugrunde legen, den wir aus Heideggers eigenen Rekonstruktionsbemühungen kennen. Hier hatten wir die Bewährungssituation so spezifiziert, dass sich darin das Seiende selbst zeigt. Die Bewährung einer existenzialen Aussage muss darin bestehen, dass sich ihr phänomenaler Gegenstand, die Existenz des Daseins, selbst zeigt.[141] Freilich dürfte dies kaum durch Wahrnehmung oder Gebrauch geschehen, wie im Fall gewöhnlicher Behauptungen in der alltäglichen epistemischen Praxis. Als Kandidaten in Frage kommen hingegen das Gewisssein des eigenen Todes und die Angst. In diesen Perspektiven, in denen sich das Dasein selbst erschließt, *zeigt* sich einer Person das Phänomen der *eigenen* Existenz.[142] Sterben und Angst, phänomenal vermittelt durch das „*Stimme des Gewissens*" (*SuZ* 268) spezifizieren Perspektiven auf das eigene Sein, mit denen *echte* existenziale Äußerungen als korrekt oder inkorrekt *erwiesen* werden können. Man beachte, dass damit

141 Vgl. dazu auch Hilmer, *Verbindlichkeit* 191. Ich kann nicht sehen, wie Gethmann zu der Ansicht gelangt, Heidegger stelle sich nicht dem Problem des philosophischen Wahrheitsanspruchs, vgl. Gethmann, *Wahrheitsbegriff* 135. Noch weniger erschließt sich Rortys Überzeugung, Dasein werde eigentlich, wenn es jeden Rechtfertigungsanspruch fahren lasse, vgl. Rorty, *Contingency* 44.

142 Vgl. Guignon, *Problem* 218, Steiner, *Reflection* 45 u. Farwell, *Craftsman* 88f.

nicht Wahrheitsbedingungen existenzialer Aussagen gemeint sind. Eine existenziale Aussage, die auf eine *allgemeine* Struktur von Personalität zielt, ist genau dann wahr, wenn tatsächlich das Personsein derart verfasst ist. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um mein oder ein anderes Personsein handelt. Doch *bewähren* kann sich eine Aussage nur anhand *meines* Personseins.

Heideggers Interesse an der Adäquatheit der existenzialen Analyse ergibt sich naturgemäß daraus, dass das fundamentalontologische Projekt in *Sein und Zeit* nichts anderes verfolgt als eine Thematisierung von Personalität.[143] Eigentlichkeit beschreibt damit eine Situation, in welcher die Seinsweise des Daseins dem Gewisssein des Akteurs so gegeben ist, dass sich daran die existenziale Analyse in ihrer existenzialen Wahrheit bestätigen oder verwerfen lässt. Auch wenn der Geltungsanspruch existenzialer Aussagen über eine individuelle Person hinaus greift, können sie überhaupt nur durch das Gewisssein einer einzelnen Person verworfen oder bestätigt werden. Wer sich selbst eigentlich versteht, erfasst dadurch das Personsein überhaupt, und zwar so, wie es an ihm selbst konkret wird. Jeder *sagt* mit einer gewissen existenzialen Aussage dasselbe, *meint* aber ein anderes Seiendes, weil das thematisierte Sein sich nur an ihm selbst zeigen kann. Daraus ergibt sich die methodische Bedeutung der Wahrheit der Existenz: Sie zeigt das Phänomen, durch das eine existenziale Analyse sich rechtfertigen kann; und die Bewährung der existenzialen Analyse als wahr oder falsch verlangt die Eigentlichkeit jeder Person, die sie soll nachvollziehen können. Es gibt, anders als im gewöhnlichen epistemischen Kontext, keine Rechtfertigung, die man sich von Anderen leihen könnte. Eine existenziale Analyse genießt keinen Vertrauensvorschuss für einen Experten, weil jeder selbst und für sich die Instanz ist, die eine solche Aussage allein bestätigen oder verwerfen könnte. Das Gewisssein wird damit zum Verifikationskriterium für die Fundamentalontologie des Daseins, die sich wiederum nicht sinnvoll betreiben ließe, ohne selbst in die Eigentlichkeit zu finden. So zeigt sich, wie die existenziale Wahrheit für Heidegger aus der „ontischen Erfahrung" (*SuZ* 295) der eigenen Existenz *erwächst*. Nur die je eigene Erschlossenheit gewährt die Möglichkeit, einen ontologischen Begriff von Personalität phänomenal auszuweisen.

Formale Anzeige

Ein Fundamentalontologe steht vor der Aufgabe, das Sein des Daseins, zu dem er sich selbst verhält, theoretisch zu explizieren und anderen Personen mitzuteilen. Dabei stellt sich das eigenartige Problem, die indexikalische Komponente einer Wesensdefinition zu vermitteln: Sie darf eben gerade nicht als eine allgemeine Charakterisierung verstanden werden, die für ein beliebiges Seiendes

143 Vgl. Guignon, *Authenticity* 323f., Richter, *These* 60 u. Römpp, *Truth* 440.

zuträfe, sondern der Hörer muss sie auf sich selbst bzw. auf sein eigenes Sein beziehen. Es kommt also gerade *nicht* darauf an, bei *derselben* Sache zu sein – das könnte nur eine Substanz, eine Funktion, irgendein gleichermaßen geschautes Wesen sein, wodurch die Jemeinigkeit des Daseins wieder verschlossen würde. Vielmehr müssen die existenzial kommunizierenden Personen in demselben „eigentümlichen Zugangsvollzug" oder „Wie des Erfahrens" (*AKJ* 35) zu verschiedenen Phänomenen stehen: dem jeweils eigenen Sein.[144]

Um diese Eigenart der existenzialen Mitteilung begrifflich zu fassen, entwickelt Heidegger noch in seiner ersten Freiburger Zeit den Begriff der formalen Anzeige, der auch in *Sein und Zeit* wieder auftaucht (vgl. etwa *SuZ* 314f.).[145] Heidegger entwickelt die formale Anzeige aus dem Problem der existenzialen Mitteilung. In „formal angezeigter Bedeutung soll der Begriff hinweisen auf das Phänomen des ‚ich bin', den Seinssinn, der in ‚ich bin' liegt als Ansatz eines prinzipiellen Seinszusammenhangs und der ihm zugehörigen Problematik" (*AKJ* 10). Damit werde „gerade dem unkritischen Verfallen an eine bestimmte Existenzauffassung […] vorgebeugt […], um die Möglichkeit zu gewinnen, einem genuinen Sinn des Existenzphänomens nachzugehen und den Nachgang zu explizieren" (*AKJ* 11). Die Verstellung durch eine unangemessene Konzeption von Personalität wird vermieden, weil der Begriff nicht etwa nur eine anonyme Menge von Entitäten mit gleichen wesentlichen Eigenschaften umfasst. Der Begriff der Existenz ist formal anzeigend stets auf mich, ein bestimmtes Seiendes, bezogen.

In den nur fragmentarisch erhaltenen frühen Freiburger Vorlesungen von 1921/22 erörtert Heidegger die „prinzipielle Definition" (*PIA* 32), die Explikation eines philosophischen Grundbegriffs.[146] Obwohl Heidegger hier noch eine allgemeine Theorie philosophischer Begriffe anstrebt, wird doch deutlich, dass ihre Pointe im *existenziellen* Bezug liegt. Der frühe Heidegger fragt sich, wie philosophische Begriffe beschaffen sind, wenn wir uns mit ihnen je selbst charakterisieren. Ihr „definitorischer Gehalt" müsse

> ‚als anzeigend' verstanden werden; ich muß auch im Verstehen den definitorischen Gehalt gerade in der Beziehung setzen zu …, was besagt, der Gehalt, die Bestimmungen, die vom Gegenstand gegeben werden, dürfen gerade *nicht als solche Thema werden*, sondern das erfassende Verstehen hat der angezeigten Sinnrichtung nachzugehen. (*PIA* 32)

Die Thematisierung eines anzeigenden Begriffs betrifft nicht lediglich seinen *Gehalt*, sondern auch seinen *Bezug*. Es geht nicht nur darum, den Begriff als solchen

144 Vgl. dagegen Gethmann, *Philosophie* 265 u. 270, der hinter dem Begriff der formalen Anzeige eine Gebrauchstheorie der Bedeutung vermutet.

145 Vgl. *PIA* 19f., 32f., 61f., *L* 410, *PuT* 65, *SuZ* 52f., 114, 116f., 179, 231 u. 313ff.; dazu Dahlstrom, *Vorurteil* 176ff. u. 215.

146 Vgl. *PIA* 60f. u. 98f.; dazu Gethmann, *Philosophie* 260 u. Dahlstrom, *Vorurteil* 175f.

zu verstehen, sondern der Referenz auf die Bezugsgegenstände nachzugehen.[147] Denn „formal angezeigt" bedeute nicht, „irgendwie nur vorgestellt, vermeint, angedeutet, daß es nun freistände, den Gegenstand selbst irgendwo und -wie ins Haben zu bekommen, sondern angezeigt so, daß das, was gesagt ist, vom Charakter des ‚Formalen' ist, uneigentlich, aber gerade in diesem ‚um' zugleich positiv die Anweisung" (*PIA* 33). Es ist nicht gleichgültig, durch welchen Gegenstand ein anzeigender Begriff erfüllt wird: Er verweist immer auf einen ganz bestimmten Gegenstand. Diese Referenzbeziehung selbst wird jedoch nicht *material*, d. h. nicht über den deskriptiven Gehalt des Begriffs hergestellt, sondern ist *formal*: Das „leer Gehaltliche" des Begriffs sei „zugleich das, was die Vollzugsrichtung gibt" (*PIA* 33). Heidegger schließt, dass es, „nur den Weg gibt, das […] Angezeigte auszukosten und zu erfüllen, der Anzeige zu folgen" und verheißt: „[…] je radikaler das Verstehen des Leeren als so formalen, desto reicher wird es, weil es so ist, daß es ins Konkrete führt" (*PIA* 33).

Die eigentümliche Funktion der formalen Anzeige wird im Umfeld von *Sein und Zeit* aufgegriffen, wenn Heidegger erklärt: „Alle Aussagen über Sein des Daseins haben […] den Charakter der Anzeige: sie indizieren nur Dasein und Daseins- und Zeitstrukturen, sie indizieren das mögliche Verstehen und die in solchem Verstehen zugängliche mögliche Begreifbarkeit der Daseinsstrukturen" (*L* 410).[148] In den *Grundproblemen* heißt es dann, das „philosophische Gespräch" zeichne sich gegenüber anderen Formen der „wissenschaftlichen Auseinandersetzung" aus, „sofern es nicht nur irgendeine beliebige Grundstellung zum Seienden voraussetzt, sondern noch ursprünglichere Bestimmungen der Existenz fordert" (*GdP* 299). Obwohl existenziale Aussagen „sprachlich-wörtlich genommen Aussagecharakter haben", weisen sie eben nicht die „Struktur der Aussage im engeren Sinne der Aufzeigung" auf (*GdP* 299). Sie beziehen sich nicht auf ein beliebiges Objekt, sondern jeweils auf die eigene Personalität, zu der wesentlich die Möglichkeit einer Innenperspektive des Handelns gehört.[149] In *Sein und Zeit* verdeutlicht Heidegger, dass sich aus „der Idee der Existenz" nicht „weitere Sätze über das Sein des Daseins deduzieren" lassen, weil es sich dabei weniger um eine Hypothese als vielmehr um ein „Voraus-setzen" handele, dass „den Charakter des verstehenden Entwerfens" habe (*SuZ* 314). Es komme darauf an, dass „die […] Interpretation das Auszulegende […] selbst zu Wort kommen läßt, damit es von sich aus entscheide, ob es als dieses Seiende die Seinsverfassung hergibt, auf welche es […] formalanzeigend erschlossen wurde" (*SuZ* 314f.).[150]

Formal referieren Begriffe, wenn ihr Gehalt seinen Gegenstand nicht einfach in dem findet, was seine Beschreibung erfüllt. Sie enthalten eine *Regel*, wie

147 Vgl. Dreyfus, *Truth* 157f.
148 Vgl. *PuT* 65.
149 Vgl. Crowell, *Subjectivity* 442f.
150 Vgl. *SuZ* 52f., 114, 116f., 179, 231 u. 313ff.

der Referent aufzufinden ist: „Der Gehalt ist ein solcher, dessen Aneignung eine eigene konkrete Vollzugsaufgabe ist“ (*PIA* 61). Ein formal anzeigender Begriff bezieht sich immer auf denjenigen, der ihn verwendet, versteht, äußert usf. Trotzdem ist er nicht nur ein referierender Ausdruck, wie z. B. „ich“, sondern ein *Begriff* mit einem *definitorischen Gehalt*, der den Gegenstand charakterisiert. Dieser Gehalt wird nur dann *echt* verstanden, wenn man sich selbst zum Gegenstandsbereich rechnet. Der *Nachvollzug* der Referenz ist daher die Leistung, die ein Sprecher aufbringen muss, um den formal anzeigenden Begriff zu verstehen – diese Leistung ist es, die den Sprecher auch in die Eigentlichkeit führt. Er versteht, dass Dasein bloß existiert und dass er selbst von der Art des Daseins ist, weil er selbst durch die existenziale Analyse betroffen ist. Deshalb sind existenziale Thematisierungen ein „erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein (Seinssinn), so zwar, daß es im Verhalten und für es auf das jeweilige Sein (Seinssinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mitankommt“ (*PIA* 60). Weil die Verifikation existenzialer Aussagen nur durch ein Verhältnis zur je eigenen Seinsweise möglich ist, kann die existenziale Analyse nur Erkenntnis sein, wenn dieses Verhältnis echt *gehabt* wird.[151] Entscheidend ist dieses *Haben* für die Rechtfertigung existenzialer Thesen: Nur ein Dasein, das *selbst* in der Wahrheit ist, kann eine existenziale Aussage *bestätigen*.[152] Die Bewährung existenzialer Aussagen wird erst möglich, wenn eine Person erkennt, dass jene existenzialen, begrifflichen „Zusammenhänge im konkreten eigenen Leben am Leben sind, nicht bloß so belanglos konstatierbare Beliebigkeiten […]“ (*PIA* 99). Es ist die Aufgabe der „formalen Anzeige“, den Erkennenden auf sich selbst zurück zu werfen.

Destruktion der Tradition

Die *formale Anzeige*, die den Phänomenologen auf das eigene Sein verweist, gibt der wissenschaftlichen Erkenntnis besonderes Potential. Das Verstehen der formal anzeigenden *existenzialen* Analyse kann auch eine neue Qualität im *existenziellen* Verhältnis des Denkers zum eigenen Selbst befördern. Sie „erschließt […] auch Möglichkeiten ursprünglichen existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt“ (*SuZ*

151 Gegen Dahlstrom, *Vorurteil* 310f., muss deshalb festgehalten werden, dass das *Haben* der eigenen Existenz nicht dem Gewahrwerden von Tatsachen entspricht. Darin unterscheidet sich auch der Sinn, in dem wir Existenz und Aussagen je „wahr“ bzw. „falsch“ nennen.

152 Der Grund dafür ist nicht, dass Eigentlichkeit eine irgendwie bessere Erkenntnissituation wäre, sondern dass der *Gegenstand* der existenzialen Analyse nur in der *Eigentlichkeit* so zugänglich wird, dass er den Erkenntnisanspruch der Analyse bewähren kann. Dem uneigentlichen Dasein zeigt sich die eigene Existenz nicht qualitativ schlechter, sondern gar nicht.

295). Wer existenziale Aussagen vernimmt, sie *mitgeteilt* bekommt, ist aufgefordert, diese *formal anzeigend* auf die eigene Existenz zu beziehen. Wer sich selbst zuvor nicht eigentlich versteht, kann durch diese Übung ein eigentliches Verständnis der Existenz erlangen, weil er den begrifflichen Gehalt auf sich selbst beziehen muss. Wer sich um eine Verifikation existenzialer Aussagen bemüht, muss sein eigenes Sein aufzeigen, um daran den Wahrheitsgehalt der Explikation zu entscheiden. Der Nachvollzug einer existenzialen *formalen Anzeige* entspricht der *Aneignung* einer Einsicht in die Seinsverfassung des Daseins – d. h. eine Person befähigt sich selbst dazu, den Wahrheitswert einer entsprechenden Aussage in epistemisch relevanter Form zu entscheiden.[153] Eine unzutreffende existenziale Äußerung stellt sich durch den Nachvollzug für das Dasein als falsch heraus. Solange bestimmte Analysen überhaupt als anzeigend verstanden werden, ist eine Person in der Lage, wahre von falschen Charakterisierungen zu unterscheiden. Dies bedeutet aber auch, dass wir uns durch ein angemessenes Verständnis irreführender existenzialer Aussagen – namentlich den *Verstellungen* der Tradition – eigentlich selbst erkennen. Denn um ihre Falschheit zu erweisen, müssen wir uns selbst echt gegenwärtig sein, uns mithin eigentlich zu unserer Personalität verhalten. Auch eine angemessene Auseinandersetzung mit unzutreffenden existenzialen Thematisierungen kann das Dasein in die Wahrheit bringen, wenn es sie *radikal* und *echt* auf das eigene Sein bezieht. Die Auseinandersetzung mit der Tradition in Sachen Wahrheit, die Heideggers Rekonstruktion unternommen hat, kann daher auch gedeutet werden als Versuch der Aneignung ihrer impliziten existenzialen Aussagen, die sich im Fall der Abbildtheorie als Verstellungen erweisen, die das Sein des Daseins unzutreffend beschreiben. Mit dem Erfolg der Aneignung, die das rechte Verständnis einer formalen Anzeige von Existenz voraussetzt, gibt sich das Dasein selbst in seiner Existenz.

Die systematische Funktion der Kritik an der Tradition fassen Heideggers Begriffe von *Einsatz* und *Destruktion*. In den *Anmerkungen* zu Jaspers konstatiert Heidegger eine „eigentümliche Belastung des faktischen Lebens durch die Tradition", durch welche gerade die „Erfahrungen des Sich-selbst-habens" betroffen seien (*AKJ* 34). Schon um 1920 zieht Heidegger die Konsequenz, dass nur dann „Existenzphänomene in den Blick zu bringen und in einer genuinen Begrifflichkeit zu explizieren" seien, „wenn die konkrete, als irgendwie noch wirksam erfahrene Tradition destruiert" werde (*AKJ* 34). Es gelte, „durch die Destruktion die motivierend wirksam gewesenen Grunderfahrungen zur Abhebung" (*AKJ* 34) zu bringen. Aus der eigenen Betroffenheit, der existenziellen „Selbstbekümmerung" soll die Destruktion diejenigen „Grunderfahrungen" oder Existenzphänomene zum Vorschein bringen, denen die tradierten Begriffe und Theorien Ausdruck verleihen sollten (*AKJ* 34). Dies versteht sich als Arbeit am existenziellen „Sich-selbst-haben" des eigenen Seins.

153 Diese Form der Aneignung tritt neben die bereits erörterten existenzialen Aneignungsformen, vgl. S. 277f.

In seiner ersten Marburger Vorlesung widmet sich Heidegger erneut dieser Idee und behauptet, „das Freilegen des Daseins" könne sich im philosophischen DiskursDiskurs>philosophischer „auf dem Wege des *Abbauens*, der *Destruktion*" vollziehen, indem „die Begriffe auf ihren eigentümlichen Ursprung zurückgeführt werden" (*EpF* 117f.).[154] Ziel dieser Beschäftigung mit der philosophischen Überlieferung sei nicht eine „Verbesserung", indem man „das Richtige vom Falschen schiede" (*EpF* 118). Überhaupt sei „die Abschätzung der Daseinsgeschichte auf Wahrheit und Falschheit [...] ein Mißverständnis der Erkenntnisart des philosophischen und theologischen Wahrheitssinnes" (*EpF* 118). Das Missverständnis besteht darin, dass mit der Behauptung der Wahrheit oder Falschheit einer existenzialen Aussage existenziell nichts gewonnen ist, wenn der Exeget sie nicht auf sein eigenes Sein bezieht. Das eigentliche Ziel der Destruktion ist nicht die Feststellung des Wahrheitsgehalts der Überlieferung, sondern das Sichtbarmachen der eigenen Existenz. Wenn die Destruktion also kritisiert, dann „nicht die Vergangenheit, die durch die Destruktion aufgeschlossen wird, sondern der Kritik verfällt die *Gegenwart*, unser *heutiges* Dasein, sofern es durch eine uneigentlich gewordene Vergangenheit verdeckt" (*EpF* 119) sei. Die Aufgabe der Destruktion ist damit gerade der Nachvollzug der formalen Anzeigen tradierter Konzepte, die phänomenal auf das je eigene Sein verweisen.[155]

Insofern Destruktion immer auf das eigene Sein zurückverweist, spricht Heidegger vom „existenziellen Einsatz der Fundamentalontologie" (*AdL* 177). Dieser Einsatz besteht in der „Notwendigkeit der ‚Voraussetzung' einer faktischen Situation" (*AdL* 177), nämlich einer Gelegenheit, in der sich der Bezugsgegenstand der existenzialen Analyse – das Sein des Daseins – selbst zeigen kann. Obwohl sich das Sein des Daseins nur je in der eigenen Existenz zeigt, ist doch der eigene Lebensentwurf nur eine Instanz von Existenzialität.[156] Deshalb erklärt Heidegger in den *Anfangsgründen*, dass zwar der Einsatz des Denkers „notwendig und wesentlich für den metaphysischen Entwurf, für die Metaphysik überhaupt" sei, jedoch „als einzelnes existenzielles Verhalten nicht maßgebend und unverbindlich innerhalb der mannigfachen konkreten Möglichkeiten des je faktischen Existierens" (*AdL* 176). Denn in der formalen Anzeige enthüllt sich dem Dasein „die wesenhafte Endlichkeit der Existenz [...], die existenziell nur verstanden wird in der Unwesentlichkeit des Selbst" (*AdL* 176), d. h. in der Kontingenz des eigenen Lebensentwurfs. Versagt die *formale Anzeige*, der phänomenale Rekurs auf das je eigene Sein, dann läuft die Auseinandersetzung mit

154 Vgl. *AhS* 21, *PIA* 38, *PAA* 5, *PS* 413f., *GdP* 31, *SuZ* 22f. u. 26.

155 Schon für die traditionelle Wahrheitstheorie mag die Fundierung in existenziellen Phänomenen exaltiert erscheinen. Immerhin könnte Heidegger argumentieren, dass die philosophische Überlieferung als Manifestation einer intentionalen Betätigung des Daseins gesehen werden kann, in der sich die Denker jeweils selbst in ihrem Sein voraussetzten.

156 Vgl. auch Guignon, *Problem* 218f.

existenzialen Aussagen und Begriffen „nie in Gefahr mit sich selbst bezahlen zu müssen – eine Notwendigkeit, der jedes Philosophieren verhaftet ist" (*L* 12). Für das Dasein geht es in der Destruktion darum, „seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d. h. historisch zu werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeit zu bringen" (*SuZ* 21) – nämlich in die Möglichkeit, mit dem Sein des Daseins das Phänomen des ontologischen Voraussetzens selbst sichtbar werden zu lassen.[157]

Die Idee der eigenen Betroffenheit durch die Tradition verallgemeinert Heidegger und stützt sich dabei auf Kierkegaards Begriff der Wiederholung, den dieser (in Richters Übersetzung) bestimmt als „das *Interesse* der Metaphysik und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik strandet" (Kierkegaard, *Wiederholung* 23).[158] Die Destruktion der traditionellen Philosophie unter dem existenziellen Einsatz des Denkers zielt auf eine „Wiederholung", das „eigentliche Gewesen-*sein*" (*SuZ* 339).[159] Darunter versteht Heidegger einen „Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins" (*SuZ* 385), die der Denker in seiner eigenen Existenz „*erwidert*" (*SuZ* 386). Derart stößt der Denker in der „eigentlichen Geschichtlichkeit" (*SuZ* 391) auf sein eigenes Sein, weil eine historische Möglichkeit, ein bereits gelebter Lebensentwurf „nur wiederkehrt, wenn die Existenz […] für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist" (*SuZ* 392). Wenn der gegenwärtige Exeget die ontologischen Präsuppositionen der historischen Lebensäußerung zu Tage fördert, dann kann er sich zu ihnen wie zu einem eigenen Lebensentwurf verhalten – vorausgesetzt ist deren existenzieller Selbstbezug. Die philosophische Destruktion ist eine spezielle Form, in der sich das Dasein sein eigenes Sein im Umgang mit historischen Zeugnissen aneignen kann.

So gelangt Heidegger zur These, „Philosophieren als prinzipielles Erkennen" sei „nichts anderes als der radikale Vollzug des Historischen der Faktizität des Lebens, so daß in ihm und für es Geschichte und Systematik gleich fremd und in ihrer Scheidung ebenso und erst recht überflüssig sind" (*PAA* 111).[160] Überhaupt seien die „historischen Philosophien […] nur in lebendiger philosophischer Erfassung" (*PAA* 5) relevant gegeben – nämlich so, dass Dasein sich in der Beschäftigung mit ihnen selbst erfassen kann.[161] Damit wird die Destruktion ganz generell „der eigentliche Weg, auf dem sich die Gegenwart in ihren eigenen Grundbewegtheiten begegnen muß" (*AhS* 21). Eine solche Destruktion der Tradition, die Heidegger in den Marburger Vorlesungen anhand von Aristoteles, Thomas, Descartes und Husserl vorführt, war für den zweiten Teil

157 Vgl. *PGZ* 179f. u. *AdL* 71.
158 „Interesse" bezeichnet hier die individuelle Betroffenheit des Denkers, welche den lebensfremden Dogmatismus namentlich eines äußerlich gewordenen Glaubens, aber auch einer „objektivistischen" Metaphysik durchbrechen soll.
159 Vgl. *BZ* 25, *SuZ* 307f. u. *AdL* 197.
160 Vgl. *BZ* 26 u. *AdL* 10; dazu ferner Guignon, *Problem* 139 u. Guignon, *Authenticity* 335f.
161 Vgl. *L* 13 u. *PGZ* 286.

von *Sein und Zeit* geplant.[162] Mit der „Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion" (*SuZ* 26). Sie wird phänomenal ausweisbar am Dasein, das nach seinem eigenen Sein fragt bzw. sich darin erschließt.

Dass die Abbildtheorie der Wahrheit die Existenz des Daseins in Heideggers Augen *verstellt*, wurde bereits gezeigt. Darüber hinaus ist die Abbildtheorie, verstanden als Manifestation einer Seinsweise des Daseins auch unentschlossen bzw. *existenziell* unwahr.[163] Der Standpunkt, von dem aus sich diese Unwahrheit erschließt, ist wiederum derjenige eines eigentlichen Selbstverhältnisses, in das der Interpret im Nachvollzug der „formalen Anzeigen" gelangt: das Herausarbeiten der in der Abbildtheorie ignorierten ontologischen Präsuppositionen und die *Anmessung* des Wahrheitsbegriffs an die Phänomene. Die Gültigkeit von Heideggers Kritik an der Abbildtheorie erweist sich damit erst aus der existenziellen Wahrheit des Kritikers, der im Nachgang der Bedeutung der Wahrheitsprädikate seine eigene Existenz aufdeckt. Die Tradition ist gerade in dem Maße in der Unwahrheit, in dem ihr Kritiker in der Wahrheit ist. Durch Destruktion, Einsatz und formale Anzeige lässt sich ein *echtes* Verständnis des eigenen Seins herstellen, an dem sich die Wahrheit existenzialer Aussagen überprüfen und die Unwahrheit der Abbildtheorie feststellen lässt. Der *neue Ansatz* des Wahrheitsparagraphen, sein Rückgang auf den traditionellen Wahrheitsbegriff dient also einem doppelten Zweck: *Erstens* muss ein alethischer Monismus diskreditiert werden, um Raum zu schaffen für die spezielle Form existenzieller Bestätigung, die Heidegger existenzialen Aussagen vorbehält. *Zweitens* gibt gerade die Kritik der Abbildtheorie dem Leser die Möglichkeit, Existenz phänomenal aufzuzeigen, weil der *echte* Nachvollzug der *formalen Anzeigen*, der aufgedeckten ontologischen Präsuppositionen, ihm seine eigene Existenzialität vor Augen führen kann. Die Kritik an der Tradition in Sachen Wahrheit erweist sich als eine Destruktionsminiatur mit dem Zweck, Wahrheit der Existenz phänomenal greifbar werden zu lassen.[164]

Die methodische Bedeutung der Wahrheit der Existenz begründet die exponierte Stellung des Wahrheitsparagraphen in *Sein und Zeit*. Der Paragraph liefert die Bedingungen des *echten* Verstehens, unter denen sich die vorangegangene

---

162 In den veröffentlichten Abschnitten von *Sein und Zeit* finden sich immerhin in § 21 eine Diskussion des Cartesianischen Raumbegriffs, eine Kritik des Skeptizismusproblems in § 43, des Kant'schen „transzendentalen Subjekts" in § 64, der Lebensphilosophie in § 77, und in § 82 wird Hegels Zeitbegriff destruiert – nicht zuletzt setzt sich Heidegger in § 44 mit dem „traditionellen Wahrheitsbegriff" auseinander.

163 Einen vergleichbaren Schluss deutet Hilmer, *Verbindlichkeit* 190, an.

164 Der Wahrheitsparagraph ist daher kein Korollarium zum ersten Abschnitt, wie Dreyfus meint (vgl. Dreyfus, *Being* 246). Tatsächlich enthält er den Schlüssel zu Heideggers Verfahren: Eine phänomenologische Ontologie der Existenz kann sich nur ausweisen, wenn sie dem Dasein seine *je eigene* Existenz mitteilt – d. h. Personen zu einem eigentlichen Selbstverhältnis verhilft.

Analyse der Existenzialität des Daseins als adäquat oder wahr erweisen lässt.[165] Diese Bedingungen sind genau dann gegeben, wenn eine Person sich *eigentlich* zu ihrem eigenen Sein verhält. Die Wahrheit der Existenz bzw. Entschlossenheit liefert damit die Einstellung oder Haltung zur Personalität, aus der heraus das alltägliche Existenzverhältnis so zu verstehen ist, wie Heidegger es angekündigt hatte: als ein „uneigentliches Verstehen und zwar im Modus seiner Echtheit" (*SuZ* 148). Mit Blick auf den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* umgrenzt das Phänomen der existenziellen Wahrheit zudem eine *echte* Phänomenologie des Daseins, die mit verifizierbaren existenzialen Aussagen und erfüllbaren Begriffen operiert. In diesem Sinne wird der Begriff der Eigentlichkeit im zweiten Abschnitt ausgebaut: Es werden Situationen aufgezeigt, in denen Dasein sich selbst, mittels seiner verschiedenen Erschließungsmöglichkeiten wie Verstehen, Befindlichkeit und Rede in seiner Existenzialität zu fassen bekommen kann.[166] Eine umfassende Destruktion der Tradition im zweiten Teil des Werks hätte dem Leser die Möglichkeit geboten, die Wahrheit der existenzialen Analyse selbst nachzuvollziehen und sich dabei den Begriff von Existenz, den Heidegger im zweiten Abschnitt entfaltet, selbst anzueignen. Der Leser selbst hätte die Wahrheit der existenzialen Analyse bestätigt.

Heidegger gibt sich nicht mit einer Rekonstruktion von Aussagenwahrheit zufrieden. Die ontologischen Präsuppositionen, welche den Wahrheitsprädikaten ihren gewöhnlichen Sinn verleihen, sollen selbst als Träger einer veritativen Differenz aufgezeigt werden. Heidegger akzeptiert dafür eine Vielfalt von Wahrheitsphänomenen, die mit verschiedenen Begriffen charakterisiert werden können. Gemeinsam ist ihnen, dass sie eine veritative Differenz von Unverborgenheit oder Verborgenheit in unserem intentionalen Bezug instantiieren. Sie bilden unter dem Namen der ἀλήθεια eine Familie von Wahrheitsprädikaten, die wir in unterschiedlichen Kontexten mit unterschiedlichem Sinn verwenden. Heideggers Interesse gilt der Idee der Verborgenheit bzw. Unverborgenheit der Existenz als Sein des Daseins. Gewöhnliche, alltägliche Handlungen setzen zwar einen handelnden Akteur ontologisch voraus, sie erfordern aber nicht, dass dieser sich auch eigentlich zu seinem Sein verhält. Zum Verständnis alltäglicher Handlungen reicht es aus, sich als Man-selbst zu verstehen, d. h. sich in seinem

165 Vgl. *PGZ* 195f.

166 Namentlich geschieht dies durch das Sterben und das Gewissen – die Diskussion der Angst ist im ersten Abschnitt vorweggenommen, obwohl sie systematisch in den zweiten Abschnitt gehört. Denn Angst muss als eine Perspektive verstanden werden, in der Dasein seine Existenz erschließt. Ganz offenbar war es Heidegger wichtiger, ein schlagendes Beispiel für eine Befindlichkeit in Abgrenzung zu Verstehen und Rede im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* vorzustellen. Dass die Angst zu den drei wesentlichen Grundmodi des eigentlichen Selbstverständnisses gehört, wird im zweiten Abschnitt jedoch immer wieder deutlich, wenn etwa Heidegger die eigentliche Erschlossenheit definiert als das „verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen" (*SuZ* 297) auf die eigene Existenz.

Sein bestimmt durch die Funktion zu sehen, die man in einem gesellschaftlichen Zusammenhang ausübt. Erst wenn ein Akteur erfasst, dass Personen nicht wie innerweltliches Seiendes wesentlich bestimmt sind und dass auch sein eigenes Wesen derart unbestimmt ist, verhält er sich eigentlich zu seinem Sein. So ergibt sich für Heidegger im Verstehen der eigenen Seinsweise eine Differenz, auf die sich die Idee von Verborgenheit und Unverborgenheit übertragen lässt. Wer sich eigentlich versteht, ist in der Wahrheit; wer sich als Man-selbst versteht, in der Unwahrheit. Dieses Phänomen wird durch den Begriff einer Wahrheit der Existenz erfasst. Nur wenn Dasein eigentlich ist, zeigt sich ihm die eigene Existenz in einer Weise, die existenziale Aussagen bestätigen oder verwerfen kann. Heidegger verfolgt damit die Idee einer existenziellen Verifikation: Bemüht sich ein Denker in Auseinandersetzung mit historischen Entwürfen darum, das darin stets mitgegebene Daseinsverständnis formal anzeigend auf sich selbst zu beziehen, kann er sich darin zu seiner eigenen Existenz verhalten. Er versetzt sich in die Lage, den Wahrheitsgehalt des historischen Entwurfs an der eigenen Existenz zu überprüfen.

Schluss

Mit der Tradition bricht Heidegger nicht. Was er in *Sein und Zeit* vorlegt, versteht sich als Rekonstruktion einer geläufigen Auffassung von wahren als tatsachengetreuen Aussagen. Nicht nur hält Heidegger daran fest, dass wir in einem besonderen Sinn von wahren und falschen Äußerungen sprechen, er bewahrt überdies unsere realistische Intuition, die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen entscheide sich daran, was tatsächlich der Fall ist. Heidegger erkennt, dass die begrifflichen Schützengräben des Psychologismusstreits die Wahrheitsfrage in eine Sackgasse geführt haben, in der die scheinbare Selbstverständlichkeit der realistischen Intuition zur unlösbaren Glaubensfrage wird. Dagegen versucht er, die traditionelle Korrespondenztheorie vom Ruch des Dogmas zu befreien, indem er ihre phänomenale Basis und ihre ontologischen Voraussetzungen expliziert. Dabei zeigt sich, dass die Wahrheitsprädikate einen besonderen Fall intentionaler Bezugnahme qualifizieren, der durch die ontologischen Voraussetzungen einer alltäglichen epistemischen Praxis von Behauptung und Bewährung spezifiziert wird. Weil sich eine minimale veritative Differenz auch unter anderen Voraussetzungen aufweisen lässt, generalisiert Heidegger den Gebrauch der Wahrheitsprädikate für verschiedene Formen intentionaler Bezüge. Der Sinn der Wahrheitsprädikate ändert sich mit den ontologischen Voraussetzungen der Bezugsweisen, denen sie zugeschrieben werden.

Im Zentrum von Heideggers Interesse steht die spezifische Wahrheitsfähigkeit des Bezugs einer Person auf ihr eigenes Sein. Diese *Wahrheit der Existenz* kommt einer Person dann zu, wenn sie sich selbst stets nur als kontingent bestimmt voraussetzt. Für diese Wahrheit müssen wir uns einer Tendenz entreißen, mit der wir uns selbst laut Heidegger wie einen der Gegenstände ansehen, auf die wir uns intentional beziehen. Der spezifische Charakter der Intentionalitätsbeziehung, ihre Gerichtetheit vom Akteur zum Gegenstand, wird samt ihren ontologischen Voraussetzungen nivelliert. Die Wahrheitsrelation wie eine Beziehung zwischen gewöhnlichen intentionalen Gegenständen aufzufassen, manifestiert für Heidegger jene Verstellungstendenz. Erst ein adäquates Verhältnis zum eigenen Sein bringt Dasein in eine Position, die Adäquatheit einer fundamentalontologischen Analyse überprüfen zu können. Diese methodische Schlüsselfunktion motiviert Heideggers Erörterung einer Wahrheit der Existenz. Weder kann noch soll sie unser gewöhnliches Verständnis von wahren als tatsachengetreuen Aussagen revidieren.

Vor dem Hintergrund des Psychologismusstreits kritisiert Heidegger ein Verständnis der Wahrheitsrelation als bloße Abbildung oder formale Zuordnung von Entitäten. Psychologisten wie Sigwart und Wundt pochten zu jener Zeit auf empirische Standards für die Beschreibung des Wahrheitsphänomens. Dagegen

wandten sich Husserl und die Neukantianer mit dem Einwand, letztlich würde dies unser Bedürfnis an Objektivität verletzen. Wahr könnten die Psychologisten nur nennen, was eine Person für wahr hielte. Dagegen glaubten ihre Kritiker, die Objektivität nur retten zu können, wenn die Wahrheitsprädikate *idealen*, nicht-empirischen Entitäten vorbehalten blieben, der psychischen Sphäre ganz entzogen. Dieses Vorgehen zeitigte Nebenwirkungen. Trotz des ursprünglichen Motivs, den Objektivitätsanspruch gegen die empiristische Herausforderung der Psychologisten zu verteidigen, wurde der eigentliche, realistische Sinn unserer Rede von „wahr" und „falsch" gerade in dem Maße prekär, in welchem Wahrheitsträger und empirische Sachverhalte metaphysisch voneinander isoliert wurden. Die realistische Intuition war unter diesen Voraussetzungen nur noch als ein *metaphysischer Realismus* denkbar – und gegen diese Verengung richtet sich Heidegger.

Den Psychologisten gesteht Heidegger zu, dass ein adäquater Begriff von Aussagenwahrheit nicht blindlings stipuliert werden darf, sondern mit den Erfahrungen und Handlungen gewöhnlicher Akteure resonieren muss. Heidegger zieht daraus die Konsequenz, den Sinn der Wahrheitsprädikate im Kontext ihrer alltäglichen Verwendung zu rekonstruieren. Zugleich will er die Übereinstimmungsrelation neu begründen. Dass wahre Aussagen mit den Tatsachen übereinstimmen, erklärt sich als Qualität einer intentionalen Bezugnahme auf ein Seiendes. Der Sinn der Wahrheitsbeziehung, so ist Heidegger überzeugt, wird nur als besonderer Fall von Intentionalität, als *Sein zu Seiendem* greifbar. So erklärt sich unsere realistische Intuition und der entsprechende Sinn der Wahrheitsprädikate aus den Voraussetzungen, die intentionale Akteure im Rahmen einer bestimmten Praxis akzeptieren. Daraus folgt kein unbedingter Realismus, aber doch eine Position, die unsere Intuition aufnimmt und als moderate Alternative zur Abbildtheorie lehrreich ist.

Phänomenal adäquat und ontologisch transparent will Heidegger das traditionelle Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung von Aussagen und Tatsachen neu begründen. Den phänomenalen Ausgangspunkt bildet eine alltägliche Praxis, in der Behauptungen geäußert und auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden. Dies soll unser Wissen von der Welt vermehren oder sichern, indem unberechtigte, weil falsche Wissensansprüche zurück gewiesen werden können. Wahrheitsfähige Behauptungen beziehen sich in dieser Weise *apophantisch* auf ihren Gegenstand, d. h. sie beschreiben ihn in einer Situation, die unter den Bedingungen der epistemischen Praxis nachvollziehbar ist. Eine Behauptung ist für Heidegger genau dann wahr, wenn sie das Seiende so beschreibt, wie es sich gemäß den Anforderungen der epistemischen Praxis tatsächlich zeigen würde. Dies bedeutet, dass wir eine Behauptung nur dann entweder wahr oder falsch nennen, wenn wir ihren Wahrheitswert feststellen können – freilich nur in dem schwachen Sinne, dass überhaupt eine Situation mitgeteilt wird, die als Begegnung mit dem Seienden über die Wahrheit entscheiden kann, und

zwar unabhängig davon, ob es sich in dieser Situation so oder nicht so zeigt, wie behauptet.

Für Heidegger besteht der apophantische Charakter des assertorischen Wirklichkeitsbezugs darin, dass der Referent der bezugnehmenden Termini einer Behauptung als Phänomen einer Bewährungssituation erscheinen kann, in der sich die Wahrheit oder Falschheit der Aussage entscheidet. Das Kriterium für die Wahrheit der Behauptung etabliert der Sachverhalt, welchen die Behauptung thematisiert. Doch der Umstand, dass eine Behauptung einen Gegenstand so beschreibt, wie es sich tatsächlich mit ihm verhält, darf nicht als Realitätsbezug missverstanden werden. Heidegger bewahrt zwar das traditionelle Übereinstimmungskriterium, doch er sieht darin nicht den Ausdruck eines Bezugs von *idealen* auf *reale* Entitäten. Dieser muss vielmehr als intentionale Leistung eines Sprechers verstanden werden, der sich mit seiner Behauptung auf einen Referenten bezieht – und zwar unabhängig davon, ob seine Behauptung tatsächlich wahr ist. Es ist dieser Wirklichkeitsbezug, der eine Behauptung *entweder* wahr *oder* falsch sein lässt und gerade deshalb dazu beitragen kann, die Wahrheitsbeziehung zu erklären. Damit stellt Heidegger die Debatte seiner Zeit vom Kopf auf die Füße. Es ist der Wirklichkeitsbezug, der zur Erklärung des Wahrheitsbegriffs beiträgt, und nicht umgekehrt – dies ist nur möglich, weil Heidegger den Wirklichkeitsbezug unabhängig vom Wahrheitsbegriff als Modus intentionaler Bezugnahme versteht. Der Realitätsbezug muss deshalb als intentionaler Zugriff auf ein Seiendes verstanden werden, das sich so oder auch anders und vor allem auch verschiedenen intentionalen Zugriffsmodi wie Behauptung oder Wahrnehmung zeigen kann. Das Seiende, auf das wir uns apophantisch beziehen, kann durch den Referenten bezugnehmender Teilausdrücke einer Behauptung bezeichnet und in einer Situation der Bewährung zum Phänomen werden.

Statt unter ungreifbaren *idealen* Entitäten lokalisiert Heidegger den Schlüssel zur Wahrheitsfrage in den Voraussetzungen spezifischer Praktiken, in denen wir die Wahrheitsprädikate in einem geläufigen Sinn verwenden. Heidegger unternimmt in einem zweiten Schritt die ontologische Interpretation dieser Voraussetzungen. Sie resultiert in der Formel, das Wahrsein der Aussage müsse als Entdeckend-sein verstanden werden. Das Sein von Seienden muss für Heidegger unter Rekurs auf spezifische Voraussetzungen charakterisiert werden, unter denen wir Seienden *begegnen*. Die apophantische Bezugnahme bildet dabei nur einen besonderen Fall der seinsrelevanten Voraussetzungen intentionaler Einstellungen überhaupt. Das *apophantische Als*, d. h. der Bezug auf den Referenten als potentielles Phänomen einer Bewährungssituation, erscheint abhängig von einem *hermeneutischen Als*, den modifikablen, seinsmäßigen Voraussetzungen intentionaler Bezugnahme. Derart *entdeckt* ein intentionaler Bezug seinen Gegenstand hinsichtlich seines Wesens und seiner phänomenalen Verfügbarkeit, die für das Verständnis des Aktes als sinnvoller Beitrag zu einer Praxis vorausgesetzt werden müssen. Wahre oder falsche Behauptungen *entdecken* ihre Refe-

renten als Dinge mit einem spezifischen Wesen und einer spezifischen Weise, in der wir ihnen als Phänomen begegnen. „Wahrsein als Entdeckend-sein" meint keine Definition von Aussagenwahrheit, sondern nennt die *ontologischen* Bedingungen des apophantischen Bezugs und damit der Wahrheitsfähigkeit von Behauptungen.

Weil Heidegger davon ausgeht, dass wir in verschiedenen Kontexten die Dinge in irreduzibel verschiedener Weise *entdecken*, also mit unterschiedlichen *Typen* von Wesen und Phänomenalität voraussetzen, indizieren die ontologischen Voraussetzungen eines bestimmten Akttyps, etwa dieser oder jener Behauptung über ein gewisses Seiendes, zugleich die geteilten Voraussetzungen aller Akte eines relevanten Handlungskontexts. Für Heidegger ist Seiendes deshalb in einer Seinsweise, d. h. dem Typ seiner wesentlichen Eigenschaften, und in seiner Innerweltlichkeit, also seiner Zugehörigkeit zum intentionalen Gegenstandsbereich eines Kontexts, *erschlossen*. Diese Voraussetzungen zeigen sich dann, wenn wir versuchen, die Handlungen und Äußerungen von Personen, auch von uns selbst, als absichtsvolle Beiträge zu einem übergeordneten Zweck zu verstehen.

Wenn wir bestimmte Behauptungen als wahr oder falsch verstehen, insofern sie als Beiträge zu einer absichtsvollen Praxis gedacht sind, etwa zur Etablierung und Sicherung von Wissensansprüchen, dann müssen wir uns ihren Sinn unter Rekurs auf seinsmäßige Voraussetzungen erklären, die wir den Akteuren unterstellen. Heidegger bezieht deshalb die Seinsweise und die Innerweltlichkeit von Seienden auf den Absichtshorizont eines Akteurs. In welcher Weise das Seiende in seinem Wesen bestimmt ist und wie wir ihm als Phänomen überhaupt begegnen können, richtet sich nach den Einstellungen und Absichten, die das Handeln einer Person als zielgerichtet und sinnvoll erscheinen lassen. Für gewöhnlich sind dies typische Rollen wie Lehrer oder Ehemann, in denen Personen eines Kulturkreises, das *Man* der *Öffentlichkeit*, agieren können. Diese Rollen begreift Heidegger als Modus des *In-der-Welt-seins* von Personen, d. h. als eine Seinsweise, in der sie auf Seiendes intentional zugreifen. Die Verständlichkeit von Handlungen, auch Behauptungen, vor dem Hintergrund eines Absichtshorizonts bildet das ontologische Fundament unserer gewöhnlichen Verwendung der Wahrheitsprädikate.

Heideggers Rekonstruktion mündet nicht in einem naiven Pragmatismus, der Wahrheit mit deren Feststellung identifiziert. Wahr sind Aussagen für Heidegger dann und nur dann, wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmen – ob wir davon wissen oder nicht. Damit erneuert Heidegger das vertraute Übereinstimmungsprinzip; es umzustürzen, ist nicht seine Absicht. Seine Analyse setzt eine entsprechende Definition des Wahrheitsbegriffs vielmehr voraus, weil sie deren Bedingungen erst ans Licht bringen will. Von einem Pragmatismus kann deshalb bei Heidegger – jedenfalls mit Bezug auf seinen Wahrheitsbegriff – nicht gesprochen werden. Größere Nähe weist sein Ansatz zum Verifi-

kationismus auf, und zwar weniger zur klassischen Variante des Wiener Kreises als vielmehr zur verjüngten Konzeption von Dummett, insofern Heidegger die Referenz als intentionale Leistung des Daseins und Bedingung für die Wahrheits*fähigkeit* von Behauptungen ergründen will. Ähnlich wie Dummett betont er dabei, dass sich ein *Begriff* von Wahrheit nur aus einer spezifischen Verwendungspraxis der Wahrheitsprädikate rekonstruieren lasse – und weil diese an die Charakterisierbarkeit von Bewährungssituationen für Behauptungen gebunden ist, ließe sich kein seriöser, nämlich phänomenal ausweisbarer Begriff von Wahrheit entwickeln, wenn die Bedeutung der Wahrheitsprädikate nicht gelegentlich qua Verifikation oder Falsifikation manifest würde. Dies bedeutet nicht, dass wir die Feststellung der Wahrheit *meinen* würden, wenn wir von „Wahrheit" sprechen.

In diesem Zusammenhang muss das Missverständnis korrigiert werden, Heidegger wolle behaupten, wir bezögen uns mit unseren Äußerungen fundamental auf die praktischen Funktionen von Gegenständen und nur in einem abgeleiteten Sinn auf ihre beschreibbaren Eigenschaften. Auch wenn Heidegger immer wieder einen anti-kontemplativen, anti-theoretischen Ton anschlägt, so legt ihn seine Konzeption nur darauf fest, dass wahrheitsfähige Äußerungen eine Situation mitteilen, in welcher der Referent sich selbst zeigen kann. In welcher Weise dies geschieht, ist keineswegs vorgegeben. Gerade Heideggers ontologischer Pluralismus kann keine reduktionistische Hierarchie ontologischer Präsuppositionen zulassen. Die Besonderheit der alltäglichen epistemischen Praxis besteht darin, dass sie keine eigenständigen ontologischen Voraussetzungen hervorbringt. So müssen nicht alle Behauptungen etwa durch Augenschein überprüft werden. Auch die Bewährung durch Gebrauch oder logischen Beweis ist denkbar.

Heideggers wiederholte Kritik an einem Begriff von Wahrheit als Übereinstimmung zwischen *vorhandenen* Seienden darf deshalb auch nicht so verstanden werden, als wäre Vorhandenheit eine ungenügende ontologische Voraussetzung für die epistemische Praxis. Mit diesen und ähnlichen Formulierungen wendet sich Heidegger gegen eine Ideologie *purer* Vorhandenheit, einen Naturalismus, der alle Entitäten über den Kamm des mathematisch-physikalischen Weltbildes scheren will. Das Problem besteht für Heidegger nicht im Vorhandenen an sich, also einem durch seine materielle Beschaffenheit und raumzeitliche Lokalisierung *entdeckten* intentionalen Gegenstand, sondern darin, dass *nur* derartig bestimmte Gegenstände zugelassen werden. In einem solchen Ansatz verliert sich der besondere Charakter der Intentionalitätsbeziehung, sie wird *entweltlicht*. Der Bezug eines Sprechers auf seinen Gegenstand, von dessen Zustand die Wahrheit seiner Rede abhängt, kann nicht mehr unterschieden werden von den *vorhandenen*, d. h. daseinsunabhängigen Relationen unterschiedlicher Entitäten, etwa der Kausalbeziehung zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung. Dann freilich geraten auch die ontologischen Präsuppositionen aus dem

Blick, die wir mit dem Seienden gerade deshalb verbinden, weil wir es intendieren. Durch *Entweltlichung* und *Abblendung* auf *pure Dingvorhandenheit* wird auch die Referenzbeziehung nicht mehr als ontologisch fundierte intentionale Leistung eines Sprechers verständlich; dem Wahrheitsbegriff entschwindet so, aus Heideggers Sicht, die explanatorische Grundlage. Die kritische Haltung, die Heidegger gegenüber der Entweltlichung einnimmt, antizipiert die heutige Kritik an einem *metaphyischen Realismus*, wie sie etwa Putnam vertritt. Dasein darf sich und sein Sein zu Seiendem, d. h. seine Rolle als intentionaler Akteur, nicht reduzieren, wenn es die spezifischen ontologischen Voraussetzungen explizieren will, welche auch unsere Verwendung der Wahrheitsprädikate prägen. Nur so können wir hoffen, Wahrheit als Tatsachentreue substantiell *erklären*, statt nur in einer trivialen oder zirkulären Relation *formalisieren* zu können.

Heidegger streitet nicht nur wider die ontologische Ignoranz und Intentionalitätsblindheit der Abbildtheorie, sondern auch gegen eine Verengung der Diskussion auf Behauptungen, Urteile und Aussagen als Wahrheitsträger. Dies ist nur konsequent, weil für Heidegger intentionale Leistungen nicht lediglich sprachlich erbracht werden. Da sich für ihn die Wahrheitsfähigkeit von Äußerungen aus der Modifikation einer intentionalen Beziehung erklärt, liegt es nahe, auch für andere Zugriffsweisen die Verwendbarkeit von Wahrheitsprädikaten zu postulieren. Heideggers Strategie besteht darin, einen Restbegriff von Wahrheit als Qualität intentionaler Bezugnahme festzuhalten, wenn diese ihren Gegenstand in einer bestimmten Hinsicht *unverborgen* meine. Sofern die ontologischen Präsuppositionen eines intentionalen Kontexts sich hinreichend unterscheiden, etwa in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, könnten auch die Wahrheitsprädikate je unterschiedlich verstanden werden. Heidegger deutet eine solche Konsequenz für verschiedene Wissenschaften, Kunst und Glauben sowie auch für eine praktische Wahrheit an, wo mit verschiedenen Gegenständen und Rechtfertigungsverfahren divergent von „wahr" und „falsch" gesprochen werde. Sein Interesse gilt jedoch der Anwendung der Wahrheitsprädikate auf ontologische Präsuppositionen. Für den unterstellten Bezug eines Sprechers auf das Wesen und die Seinsweise, die Phänomenalität und Innerweltlichkeit eines Seienden, lässt sich eine veritative Differenz, eine Verborgenheit oder Unverborgenheit des Gegenstands aufzeigen. So kann einem Sprecher die wahre Natur seines Gegenstands verborgen bleiben, wenn er etwas anderes meint, als er sagt (im epistemischen Kontext würde sich seine Äußerung damit als wahrheitsunfähig disqualifizieren).

Vor allem erblickt Heidegger eine veritative Differenz zwischen der Erschlossenheit und der Verschlossenheit von Seinsweisen. Ein intentionaler Akteur kann sich demnach über die Seinsweise des Seienden, auf das er sich bezieht, täuschen. Obwohl dies zunächst ein begrenztes Problem wissenschaftlicher *Thematisierung* zu sein scheint, wenn z. B. der Wellencharakter bestimmter Elementarteilchen nicht adäquat erkannt wird, so steuert Heidegger auf die

Erschlossenheit oder Verschlossenheit des *Daseins* zu. Die Seinsweise von Personen stellt uns vor die besondere Schwierigkeit, dass ihr Wesen gerade nicht in der Weise gewöhnlicher intentionaler Seiender entdeckt werden kann. Weil Personen wesentlich intentionale Akteure sind, können sie nie *nur* dadurch bestimmt sein, dass sie sich in einem spezifischen Gegenstandsbereich befinden. Denn ihre Absichten und Einstellungen sind es, durch die diese Bereiche erst spezifiziert werden. Wesentlich bestimmt sind Personen deshalb nur dadurch, dass sie sich überhaupt als intentionale Akteure zu Seienden verhalten und derart *in-der-Welt* sind. Damit die eigenen Handlungen und die eigene physische oder sonstige Beschaffenheit verständlich werden, genügt es, wenn ein Akteur *irgendeinen* Absichtshorizont zugrunde legt – es muss aber nicht der *eigene* sein. Dasein-in-der-Welt erschließt zwar immer einen intentionalen Akteur, aber ein Akteur nicht unbedingt sich *selbst* als Seiendes dieser Seinsweise. Im Alltag neigen Akteure nach Heideggers Ansicht dazu, sich wesentlich durch die Rolle bestimmt zu sehen, die sie in einem sozialen Interaktionszusammenhang erfüllen. Naturalistisch eingestellte Wissenschaftler könnten das Wesen einer Person z. B. in einer bestimmten hirnphysiologischen Kondition sehen. Heidegger bestreitet nicht, dass Personen derart beschrieben werden können. Doch sieht er ein adäquates Verständnis von Intentionalität bedroht, wenn Personalität, das Personsein, mit einer solchen Charakterisierung begriffen wird.

Die *Wahrheit der Existenz* fasst Heidegger als ontologische Durchsichtigkeit der eigenen Personalität eines Akteurs. Wer sich in dieser Weise *eigentlich* versteht, verhält sich zu sich selbst nicht wie zu gewöhnlichen innerweltlichen Seienden, deren Seinsweise stets *für* jemanden festgelegt ist. Diese ausgezeichnete Unverborgenheit des eigenen Seins kann ein Akteur durch ein *Sein zum Tode* erreichen, bei dem er sich *sterbend* wesentlich selbst als *existierend* voraussetzen muss. Eine solche Perspektive auf das eigene Sein ist für Heidegger die Situation, in der sich das *Sein* des Daseins selbst *zeigt*, d. h. erlebbar und nachvollziehbar wird. Diese Situation ist für Heideggers fundamentalontologisches Projekt in *Sein und Zeit* von Bedeutung, weil sie die Bedingungen beschreibt, unter denen sich Thesen zur Existenz des Daseins bewähren können. Nur wenn sich eine solche Situation darstellen lässt (wie es Heidegger im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* versucht), wird die fundamentalontologische Thematisierung von Existenz überhaupt als Beitrag zu einem Erkenntnisprojekt beurteilbar. Nur eine Person, die sich selbst eigentlich versteht, wird in der Lage sein, die Angemessenheit oder Unangemessenheit einer solchen Thematisierung nachvollziehen zu können. Dies erklärt Heideggers Interesse an der Wahrheit der Existenz.

Zwei Missverständnissen tritt die vorliegende Interpretation von Heideggers Begriff der existenziellen Wahrheit entgegen. *Erstens* ersetzt diese keineswegs unser gewöhnliches Verständnis von Aussagenwahrheit. Es ist nicht so, dass wir tatsächlich oder besser die Wahrheit der Existenz meinen würden, wenn wir von wahren Aussagen sprechen. Zwar verkündet Heidegger, dass die existenziellen

Wahrheitsphänomene *ursprünglicher* seien, doch sie sind es hinsichtlich ihres explanatorischen Anspruchs. Der Sinn, in dem wir von „wahren" und „falschen" Aussagen reden, lässt sich nur erklären unter Rekurs auf ontologische Voraussetzungen intentionaler Bezugnahme, die selbst wiederum veritativ differenzierbar sind – aber eben nicht in demselben Sinn wie Aussagen. Heidegger suggeriert, die Abgrenzung von Aussagenwahrheit und existenzieller Wahrheit hänge vor allem daran, dass wir hier Aussagen und dort Personen als wahrheitsfähig bezeichnen. Dadurch entsteht der irreführende Eindruck, das personale Selbstverhältnis sei nicht propositional explizierbar. Soweit muss man jedoch nicht gehen. Entscheidend ist für Heidegger allein, dass es sich beim Verhältnis einer Person zu ihrem eigenen Sein nicht um eine gewöhnliche epistemische Einstellung im Sinn einer alltäglichen Erkenntnispraxis handelt, sondern um ein *Gewisssein*, das sich gerade so vom Wissen unterscheidet wie die existenzielle von der gewöhnlichen Wahrheit.

Zweitens formuliert Heidegger Eigentlichkeit nicht als herkömmlichen Autonomiebegriff. Zwar beschreibt er damit ein bestimmtes Selbstverhältnis, das der Einzelne einer alltäglichen oder naturalistischen Tendenz der *Verstellung* abzutrotzen habe. Doch dieses Verhältnis erschließt lediglich die Seins*weise* und nicht einen bestimmten Lebensentwurf und eine besondere Akteursrolle. Man darf deshalb Heideggers Eigentlichkeitsbegriff nicht vorwerfen, er könne kein Modell für personale Selbstbestimmung abgeben – denn das soll er auch gar nicht, jedenfalls nicht, wenn mit Selbstbestimmung die freie oder vernünftige Abwägung verschiedener Lebensentwürfe gemeint ist. Dagegen beschreibt Eigentlichkeit eine Perspektive auf das eigene Leben, aus der heraus eine solche Frage erst sinnvoll gestellt werden kann. Heidegger expliziert minimale Voraussetzungen dafür, dass wir uns als Personen auffassen können, d. h. als Entitäten, die im Unterschied zu gewöhnlichen Gebrauchs- und Naturdingen erst vor der *Aufgabe* stehen, jemand sein zu wollen.

Heideggers Rekonstruktion von Aussagenwahrheit und sein Entwurf existenzieller Wahrheit verankern die intentionale Leistung des Daseins in der Wahrheitsfrage. Was wir meinen, wenn wir von wahren oder falschen Aussagen sprechen, können wir nur verstehen, wenn wir unseren eigenen Anteil an der Übereinstimmungsbeziehung nicht ignorieren. Das soll nicht bedeuten, dass wir es unseren Erkenntnisleistungen zu verdanken hätten, dass diese oder jene Behauptung überhaupt erst wahr wäre. Aber eine Wahrheitsauffassung, die den Wahrheitsgehalt von Behauptungen an Tatsachen misst, darf nicht übersehen, dass dies nicht ohne Rekurs auf unser Interesse an einer so verstandenen Wahrheit beschrieben werden kann. Deshalb darf ein nüchterner Begriff von Wahrheit als Übereinstimmung nicht zur Monstranz eines metaphysischen Realismus werden, bei dem die Sicht eines Akteurs auf sein Handeln nicht mehr von einer beliebigen Perspektive oder einem vermeintlichen *Blick von nirgendwo* abgehoben werden kann. Als Beziehung zwischen Allerweltsdingen, zwischen Propo-

sitionen und Sachverhalten, verkommt die Übereinstimmungsrelation zu einer sterilen Zuordnung von Entitäten, die der Debatte zu Heideggers Zeit nur die Alternative zwischen Platonismus und Pragmatismus ließ. Dagegen blickt Heidegger auf eine pluralistische Landschaft, die einem maßvollen Realismus einen legitimen Ort zubilligt: in der existenziellen Wahrheit.

Siglen für Heideggers Werke

AdL	Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (1928)
AhS	Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation („Ausarbeitung“ 1922)
AKJ	Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919/21)
BZ	Der Begriff der Zeit (1924)
EpF	Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/24)
GdP	Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)
HRB	Heidegger/Rickert: Briefwechsel (1912–33)
KBD	Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915)
KPM	Kant und das Problem der Metaphysik (1929)
L	Logik. Die Frage nach der Wahrheit (1925/26)
LUP	Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (1913)
NFL	Neuere Forschungen über Logik (1912)
PAA	Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (1920)
PGZ	Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925)
PIA	Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1921/22)
PS	Platon: Sophistes (1924/25)
PuT	Phänomenologie und Theologie (1927)
RmP	Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (1912)
SL	Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933)
SuZ	Sein und Zeit (1927)
UdK	Ursprung des Kunstwerks (1935/36)
WdG	Vom Wesen des Grundes (1929)
WdW	Das Wesen der Wahrheit (1930)
ZdW	Zeitalter des Weltbildes (1938)
ZBG	Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916)
ZSD	Zur Sache des Denkens (1969)

Literaturverzeichnis

Aler, Jan: Heidegger's Conception of Language in „Being and Time". In: On Heidegger and Language. Hrsg. v. Joseph J. Kockelmans. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972, 33–62.

Alisch, Rainer: Heideggers Rektoratsrede im Kontext. In: Deutsche Philosophen 1933. Hrsg. v. Wolfgang Fritz Haug. Hamburg, 1989, 69–98.

Apel, Karl-Otto: Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik. In: Transformation der Philosophie. Bd. 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, 225–275.

Aristoteles: Categories and De interpretatione. Hrsg. u. übers. v. J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon, 1963 (zitiert: Categories).

——— Metaphysik. Griechisch-deutsch. Hrsg. v. Horst Seidl u. Wilhelm Christ. Hamburg: Meiner, 1989 (zitiert: Met., mit der Seitenzählung der Ausgabe von Bekker).

——— Über die Seele. Griechisch-deutsch. Hrsg. v. Horst Seidel, Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Hamburg: Meiner, 1995 (zitiert: An., mit der Seitenzählung der Ausgabe von Bekker).

——— Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione). Griechisch-deutsch. Hrsg. v. Hans-Günter Zekl u. L. Minio-Paluello. Hamburg: Meiner, 1998 (zitiert: De Int., mit der Seitenzählung der Ausgabe von Bekker).

——— Kategorien. Griechisch-deutsch. Hrsg. v. Hans-Günter Zekl u. L. Minio-Paluello. Hamburg: Meiner, 1998 (zitiert: Cat., mit der Seitenzählung der Ausgabe von Bekker).

Armstrong, David M.: A World of States of Affairs. New York: Cambridge University Press, 1997.

——— Truths and Truthmakers. In: What Is Truth? Hrsg. v. Richard Schantz. Berlin: de Gruyter, 2002, 27–37.

——— Truth and Truthmakers. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Arnauld, Antoine und Pierre Nicole: La logique ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement (1662). Hrsg. v. Pierre Clair u. François Girbal. Paris: PUF, 1965.

Augustinus: Theologische Frühschriften. De libero arbitrio. Hrsg. v. William Green u. Wilhelm Timme. Stuttgart, Zürich: Artemis, 1962 (zitiert: Lib. arb.).

——— Theologische Frühschriften. De vera religione. Hrsg. v. William Green u. Wilhelm Timme. Stuttgart, Zürich: Artemis, 1962 (zitiert: Ver. rel.).

Austin, John L.: Truth (1950). In: The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives. Hrsg. v. Michael P. Lynch. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001, 25–40.

Ayer, Alfred Jules: Language, Truth and Logic (1936). 2. Auflage. London: Gollancz, 1946.

Barth, Ulrich: Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität. Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers „Sein und Zeit". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83 2001, 180–198.

Baur, Michael: Die Einleitung zu „Sein und Zeit" und die Frage nach der phänomenologischen Methode. Versuch einer Erklärung. *Perspektiven der Philosophie*, 24 1998, 225–248.

Beaufret, Jean: Martin Heidegger and the Problem of Truth (frz. 1947). Übers. v. Frederick A. Elliston. In: Heidegger's Existential Analytic. Hrsg. v. Frederick A. Elliston. New York: Mouton, 1978, 197–217.

Bennett, James O.: Selves and Personal Existence in the Existentialist Tradition. *Journal of the History of Philosophy*, 37 1999, 135–156.

Bernhard, Thomas: Alte Meister. Roman. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Blattner, William D.: The Concept of Death in „Being and Time". *Man and World*, 27 1994, 49–70.

——— Heidegger's Temporal Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Boedeker, Edgar C.: Individual and Community in Early Heidegger. Situating „das Man", the „Man"-Self, and Self-Ownership in Dasein's Ontological Structure. *Inquiry*, 44 2001, 63–100.

Boeder, Heribert: Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 4 1959, 82–112.

——— Heidegger's Legacy. On the Distinction of Aletheia. *Research in Phenomenology*, 28 1998, 195–210.

Bolzano, Bernard: Grundlegung der Logik. Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre, Band 1 und 2 (1837). Hrsg. v. Friedrich Kambartel. Hamburg: Meiner, 1963 (zitiert: Wissenschaftslehre).

Borgmann, Albert: Heidegger and Symbolic Logic. In: Heidegger and the Quest for Truth. Hrsg. v. Manfred S. Frings. Chicago: Crown, 1968, 139–162.

Brandom, Robert: Heidegger's Categories in „Being and Time". *Monist*, 66 1983, 387–409.

——— Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Brentano, Franz: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg: Herder, 1862.

——— Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. 1. Psychologie als Wissenschaft (1874). Hrsg. v. Oskar Kraus. 2. Auflage. Leipzig: Meiner, 1924.

——— Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe. Hrsg. v. Oskar Kraus. Leipzig: Meiner, 1930.

——— Über den Begriff der Wahrheit. In: Wahrheit und Evidenz. Hrsg. v. Oskar Kraus. Leipzig: Meiner, 1930, 3–29.

——— Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (1889). Hrsg. v. Oskar Kraus. 4. Auflage. Hamburg: Meiner, 1955.

Caputo, John D.: Heidegger and Theology. In: The Cambridge Companion to Heidegger. Hrsg. v. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 270–288.

Carman, Taylor: Was Heidegger a Linguistic Idealist? *Inquiry*, 45 2002, 205–16.

——— Heidegger's Analytic. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2003.

Carnap, Rudolf: Empiricism, Semantics, and Ontology. In: Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic. Chicago: University of Chicago Press, 1956, 205–221.

Carr, David: The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition. New York: Oxford University Press, 1999.

Cerbone, David R.: World, World-Entry, and Realism in Early Heidegger. *Inquiry*, 38 1995, 401–421.

Cohen, Hermann: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin: Dümmler, 1883.

——— Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus" von F. A. Lange. 3. Auflage. Leipzig: Brandstetter, 1914.

Cortens, Andrew: Dividing the World into Objects. In: Realism and Antirealism. Hrsg. v. William P. Alston. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002, 41–56.

Courtine, Jean-Francois: The Preliminary Conception of Phenomenology and the Problematic of Truth in „Being and Time". In: Martin Heidegger. Critical Assessments. Vol. 1. Philosophy. Hrsg. v. Christopher Macann. London: Routledge, 1992, 68–93.

——— Martin Heidegger's „Logical Investigations". From the Theory of Judgment to the Truth of Being. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 19/20 1997, 103–127.

Crowell, Steven Galt: Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23 1992, 222–239.

——— Subjectivity. Locating the First-Person in „Being and Time". *Inquiry*, 44 2001, 433–454.

Dahlstrom, Daniel O.: Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger. Wien: Passagen, 1994.

Davidson, Donald: True to the Facts. In: Truth and Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 1984, 37–54.

——— The Structure and Content of Truth. *Journal of Philosophy*, 87 1990, 279–328.

——— The Folly of Trying to Define Truth. *Journal of Philosophy*, 93 1996, 263–279.

——— A Coherence Theory of Truth and Knowledge (1983). In: Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Oxford University Press, 2001, 137–157.

Dawkins, Richard: The Selfish Gene. New York: Oxford University Press, 1976.

Donnellan, Keith S.: Reference and Descriptions. *Philosophical Review*, 75 1966, 281–304.

Dretske, Fred: Conclusive Reasons. *Australasian Journal of Philosophy*, 49 1971, 1–22.

Dreyfus, Hubert L.: Holism and Hermeneutics. *Review of Metaphysics*, 34 1980, 3–23.

——— Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's „Being and Time", Division I. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.

——— Interpreting Heidegger on „Das Man". *Inquiry*, 28 1995, 423–430.

——— Could Anything be more Intelligible than Everyday Intelligibility? Reinterpreting Division I of „Being and Time" in the Light of Division II. In: Appropriating Heidegger. Hrsg. v. James Faulconer und Mark E. Wrathall. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 155–174.

——— How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with Respect to the Entities of Natural Science. In: The Practice Turn in Contemporary Philosophy. Hrsg. v. Theodore Schatzki. London, New York: Routledge, 2001, 151–162.

Dummett, Michael: Truth (1959). In: Truth and Other Enigmas. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, 1–24.

——— The Source of the Concept of Truth (1990). In: The Seas of Language. Oxford: Oxford University Press, 1992, 188–201.

——— What Do I Know When I Know a Language? (1978). In: The Seas of Language. Oxford: Oxford University Press, 1992, 94–105.

——— What is a Theory of Meaning? (II, 1976). In: The Seas of Language. Oxford: Oxford University Press, 1992, 34–93.

Erdmann, Benno: Logik. Bd. 1. Logische Elementarlehre. 2. Auflage. Halle: Niemeyer, 1907.

Evans, Gareth: The Varieties of Reference. Hrsg. v. John McDowell. Oxford: Clarendon, 1982.

Farwell, Paul: Can Heidegger's Craftsman be Authentic? *International Philosophical Quarterly*, 29 1989, 77–90.

Fay, Thomas A.: Heidegger on Logic. A Genetic Study of His Thought on Logic. *Journal of the History of Philosophy*, 12 1974, 77–94.

——— Heidegger. The Origin and Development of Symbolic Logic. *Kant-Studien*, 69 1978, 444–460.

Fløistad, Guttorm: On Understanding Heidegger. Some Difficulties. In: Contemporary Philosophy in Scandinavia. Hrsg. v. Raymund E. Olsen und Anthony M. Paul. Baltimore, London: John Hopkins Press, 1972, 431–454.

Frede, Dorothea: Heidegger and the Scandal of Philosophy. In: Human Nature and Natural Knowledge. Hrsg. v. A. Donagan, A. Perovich und M. Wedia. Dordrecht: Reidel, 1986, 129–151.

——— The Question of Being. Heidegger's Project. In: The Cambridge Companion to Heidegger. Hrsg. v. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 42–69.

Frege, Gottlob: Grundgesetze der Arithmethik. Bd. 1. Jena: Pohle, 1893.

——— Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl (1884). Hrsg. v. Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam, 1987 (zitiert: GA).

——— Funktion und Begriff (1891). In: Kleine Schriften. Hrsg. v. Ignacio Angelelli. 2. Auflage. Hildesheim: Olms, 1990, 125–142.

——— Logische Untersuchungen. Erster Teil: Der Gedanke (1918). In: Kleine Schriften. Hrsg. v. Ignacio Angelelli. 2. Auflage. Hildesheim: Olms, 1990, 342–362 (zitiert: LU I).

——— Sinn und Bedeutung (1892). In: Kleine Schriften. Hrsg. v. Ignacio Angelelli. 2. Auflage. Hildesheim: Olms, 1990, 143–162.

Friedman, Michael: A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger. Chicago, Ill.: Open Court, 2000.

Føllesdal, Dagfinn: An Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers. In: Contemporary Philosophy in Scandinavia. Hrsg. v. Raymund E. Olsen und Anthony M. Paul. Baltimore, London: Routledge, 1972, 417–429.

——— Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World. In: Essays in Honour of Jaako Hintikka. Hrsg. v. Esa Saarinen. Dordrecht, Boston, London: Reidel, 1979, 365–378.

——— Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception. In: Husserl, Intentionality and Cognitive Science. Hrsg. v. Hubert L. Dreyfus und Harrison Hall. Cambridge, Mass.; London: Bradford, 1982, 31–41.

Gadamer, Hans-Georg: Die Marburger Theologie (1964). In: Werke. Bd. 3. Tübingen: Mohr, 1987, 197–208.

——— Heideggers ‚theologische' Jugendschrift. Die wiederaufgefundene ‚Aristoteles-Einleitung' Heideggers von 1922. *Dilthey-Jahrbuch*, 6 1989, 228–274.

Gethmann, Carl-Friedrich: Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu „Sein und Zeit", § 69 b (1991). In: Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin: de Gruyter, 1993, 169–206.

——— Philosophie als Vollzug und Begriff. Die Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit" (1986/87). In: Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin: de Gruyter, 1993, 247–280.

——— Die Wahrheitskonzeption in den Marburger Vorlesungen (1989). In: Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin: de Gruyter, 1993, 137–168.

——— Zum Wahrheitsbegriff (1974). In: Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin: de Gruyter, 1993, 115–136.

Goedeckemeyer, Albert: Der Begriff der Wahrheit. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 120 1902, 186–196.

Graeser, Andreas: Heidegger's Re-Interpretation of Being True and Truth. In: L'art, la science et la metaphysique. Études offertes à André Mercier. Hrsg. v. Luz García Alonso, Evanghelos Moutsopoulos und Gerhard Seel. Bern: Lang, 1993, 201–211.

——— Das hermeneutische ‚als'. Heidegger über Verstehen und Auslegung. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47 1993, 559–572.

Greve, Jens: Heideggers Wahrheitskonzeption in „Sein und Zeit". Die Interpretationen von Ernst Tugendhat und Carl Friedrich Gethmann. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54 2000, 256–273.

Grice, Paul: Logic and Conversation. In: Studies in the Way of Words. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, 22–40.

Guignon, Charles B.: Heidegger and the Problem of Knowledge. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1983.

——— Heidegger's „Authenticity" Revisited. *Review of Metaphysics*, 38 1984, 321–339.

——— On Saving Heidegger from Rorty. *Philosophy and Phenomenological Research*, 46 1986, 401–417.

Gumbrecht, Hans Ulrich: 1926. Ein Jahr am Rand der Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Hanna, Robert: On the Sublimity of Logic. A Heideggerian Analysis. *Monist*, 69 1986, 264–280.

Harrison, Bernard: Heidegger and the Analytic Tradition on Truth. *Topoi*, 10 1991, 121–136.

Haugeland, John: Heidegger on Being a Person. *Nous*, 16 1982, 15–28.

——— Dasein's Disclosedness. *Southern Journal of Philosophy*, 28 1989, 51–73.

——— Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism. In: Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Vol. I. Hrsg. v. Mark A. Wrathall und Jeff E. Malpas. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000, 43–77.

Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks (1935/36). In: Holzwege. Frankfurt am Main: Klostermann, 1950, 1–74.

——— Die Zeit des Weltbildes (1938). In: Holzwege. Frankfurt am Main: Klostermann, 1950, 75–113.

——— Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer, 1969.

——— Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 24.

——— Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26. Hrsg. v. Walter Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, Gesamtausgabe. Bd. 21.

——— Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 1. Frühe Schriften. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, 189–433.

——— Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (1913). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 1. Frühe Schriften. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, 59–188.

——— Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928. Hrsg. v. Klaus Held. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 26.

——— Neuere Forschungen über Logik (1912). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 1. Frühe Schriften. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, 17–43.

——— Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (1912). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 1. Frühe Schriften. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, 1–15.

Heidegger, Martin: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 1. Frühe Schriften. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, 415–433.

——— Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Hrsg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 20.

——— Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933). In: Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976. Gesamtausgabe. Bd. 13. Hrsg. v. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, 9–13.

——— Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22. Hrsg. v. Walter Bröcker u. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 61.

——— Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (1924). Hrsg. v. Hartmut Tietjen. Tübingen: Niemeyer, 1989.

——— Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation (1922). Hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing. *Dilthey-Jahrbuch*, 6 1989, 237–274 (zitiert nach der Originalpaginierung).

——— Kant und das Problem der Metaphysik (1929). Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 3.

——— Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25. Hrsg. v. Ingeborg Schüssler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 19.

——— Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920. Hrsg. v. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 59.

——— Sein und Zeit (1927). 17. Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1993.

——— Einführung in die phänomenologische Forschung. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 17.

——— Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919/21). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9. Wegmarken. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, 1–44.

——— Phänomenologie und Theologie (1927). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9. Wegmarken. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, 45–78.

——— Vom Wesen des Grundes (1929). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9. Wegmarken. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, 123–175.

——— Das Wesen der Wahrheit (1930). In: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9. Wegmarken. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, 177–202.

Heidegger, Martin und Heinrich Rickert: Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Hrsg. v. Alfred Denker. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.

Heymans, Gerard: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen. 4. Auflage. Leipzig: Barth, 1923.

Hilmer, Brigitte: Die Verbindlichkeit des Strittigen. Wahrheitsmöglichkeiten der Philosophie im Denken Heideggers. *Studia Philosophica*, 57 1998, 189–207.

Hoffman, Piotr: Death, Time, History. Division II of „Being and Time". In: The Cambridge Companion to Heidegger. Hrsg. v. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 195–214.

Holtug, Nils: Heidegger's Concept of Truth. Semantics and Relativism. *Danish Yearbook of Philosophy*, 27 1992, 7–22.

Hoy, David Couzens: Heidegger and the Hermeneutic Turn. In: The Cambridge Companion to Heidegger. Hrsg. v. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 170–194.

Husserl, Edmund: Formale und transzendentale Logik (1929). Hrsg. v. Paul Janssen. Den Haag: Nijhoff, 1974, Husserliana XVII (zitiert: FTL).

——— Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik (1900/1913). Hrsg. v. Elmar Holenstein. Den Haag: Nijhoff, 1975, Husserliana XVIII (zitiert: LU I).

——— Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913). Hrsg. v. Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff, 1976, Husserliana III/1.

——— Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie (frz. 1931, dt. 1950). Hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner, 1977 (zitiert: CM).

——— Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1901/1913). Hrsg. v. Ursula Panzer. Den Haag: Nijhoff, 1984, Husserliana XIX/1 (zitiert: LU II.1).

——— Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1901/1921). Hrsg. v. Ursula Panzer. Den Haag: Nijhoff, 1984, Husserliana XIX/2 (zitiert: LU II.2).

Jacoby, Matthew Gerhard: Kierkegaard on Truth. *Religious Studies*, 38 2002, 27–44.

Jaeger, Werner: Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin: Weidmann, 1912.

James, William: Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking. Popular Lectures on Philosophy (1907). In: Writings 1902–1910. Hrsg. v. Bruce Kuklick. New York: Viking, 1987, 479–624.

Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/1794). In: Kant's gesammelte Schriften. Erste Abteilung. Werke. Bd. 6. Hrsg. v. d. Königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reiner, 1907, 1–202 (zitiert: AA 6).

——— Kritik der reinen Vernunft (1781/1787). Hrsg. v. Jens Timmerman. Hamburg: Meiner, 1998 (zitiert: KrV, mit der Seitenzählung der ersten (A) und zweiten (B) Auflage).

Kierkegaard, Søren: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Mimisch-pathetisch-dialektische Zusammenschrift, existentielle Einsprache (dän. 1846). Hrsg. u. übers. v. H. Gottsched. Band 6, Werke. Jena: Diederichs, 1910.

——— Der Begriff der Angst (dän. 1844). Hrsg. u. übers. v. Hans Rochol. Hamburg: Meiner, 1984.

——— Die Wiederholung. Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin (dän. 1843/1847). Hrsg. u. übers. v. Liselotte Richter. Hamburg: EVA, 1991.

Kirkham, Richard: Theories of Truth. A Critical Introduction. Cambridge, Mass.; London: MIT Press, 1997.

Kisiel, Theodore: The Genesis of Heidegger's „Being and Time". Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.

Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Hrsg. v. Elmar Seebold. 23. Auflage. Berlin: de Gruyter, 1995.

Kockelmans, Joseph J.: Heidegger on the Self and on Kant's Conception of the Ego. In: Heidegger's Existential Analytic. Hrsg. v. Frederick A. Elliston. New York: Mouton, 1978, 133–156.

Kockelmans, Joseph J.: Being-true as the Basic Determination of Being. In: A Companion to Martin Heidegger's „Being and Time". Hrsg. v. Joseph J. Kockelmans. Washington, D.C.: University Press of America, 1986, Current Continental Research 550, 145–160.

Krell, David Farrell: On the Manifold Meaning of „Aletheia". Brentano, Aristotle, Heidegger. *Research in Phenomenology*, 5 1975, 77–94.

Kuhn, Thomas S.: The Structure of Scientific Revolutions (1962). 3. Auflage. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Käufer, Stephan: On Heidegger on Logic. *Continental Philosophy Review*, 34 2001, 455–476.

Külpe, Oswald: Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften. Bd. 2. Hrsg. v. August Messer. Leipzig: Hirzel, 1920.

Lafont, Cristina: Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Lask, Emil: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen: Mohr, 1911.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Nouveaux Essais (1704/1765). Hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bearb. v. André Robinet u. Heinrich Schepers. Berlin: Akademie-Verlag, 1962, Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe. Philosophische Schriften. Bd. 6.

Lewis, David: Elusive Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*, 74 1996, 549–567.

——— Things qua Truthmakers. In: Real Metaphysics. Essays in Honour of D. H. Mellor. Hrsg. v. Hallvard Lillehammer. New York: Routledge, 2003, 25–38.

Lloyd, A. C.: The Principle that the Cause is Greater than the Effect. *Phronesis*, 21 1976, 146–156.

Locke, John: An Essay concerning Human Understanding (1690/1700). Hrsg. v. Peter H. Nidditch. 4. Auflage. Oxford: Clarendon, 1975.

Lotze, Rudolf Hermann: Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Bd. 3 (1864). Hrsg. v. Raymund Schmidt. 6. Auflage. Leipzig: Meiner, 1923.

——— Logik. Buch 3. Vom Erkennen. Methodologie (1874). Hrsg. v. Gottfried Gabriel. Hamburg: Meiner, 1989.

Lynch, Michael P.: A Functionalist Theory of Truth. In: The Nature of Truth. Hrsg. v. Michael P. Lynch. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001, 723–749.

——— Pluralism, Metaphysical Realism, and Ultimate Reality. In: Realism and Antirealism. Hrsg. v. William P. Alston. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002, 57–78.

Lyne, Ian: Rickert and Heidegger. On the Value of Everyday Objects. *Kant-Studien*, 91 2000, 204–225.

Macomber, Woo B.: The Anatomy of Disillusion. Martin Heidegger's Notion of Truth. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967.

Mohanty, Jitendra Nath: Heidegger on Logic. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26 1988, 107–135.

Moran, Dermot: Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality. *Inquiry*, 43 2000, 39–66.

Morrison, James C.: Heidegger's Criticism of Wittgenstein's Conception of Truth. *Man and World*, 2 1969, 551–573.

Mulligan, Kevin, Peter Simons und Barry Smith: Truth-Makers. *Philosophy and Phenomenological Research*, 44 1984, 287–322.

Nagel, Thomas: The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Okrent, Mark: Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

——— Equipment, World, and Language. *Inquiry*, 45 2002, 195–204.
Olafson, Frederick A.: Heidegger à la Wittgenstein or „Coping" with Professor Dreyfus. *Inquiry*, 37 1994, 45–64.
——— Being, Truth, and Presence in Heidegger's Thought. *Inquiry*, 41 1998, 45–64.
——— Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
——— Heidegger's Thought and Nazism. *Inquiry*, 43 2000, 271–288.
Ott, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. New York, Frankfurt am Main: Campus, 1992.
Owen, G. E. L.: Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy. Hrsg. v. Martha Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
Palágyi, Melchior: Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig: Engelmann, 1902.
Pietersma, Henry: Heidegger's Theory of Truth. In: Heidegger's Existential Analytic. Hrsg. v. Frederick A. Elliston. New York: Mouton, 1978, 219–229.
Platon: Der Sophist. Griechisch-deutsch. Hrsg. v. Otto Apelt, Reiner Wiehl u. J. Burnet. Hamburg: Meiner, 1985 (zitiert: Soph., mit der Seitenzählung der Ausgabe von Stephanus).
Pritzl, Kurt: Being True in Aristotle's Thinking. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 15 1999, 177–201.
Putnam, Hilary: Realism and Reason. In: Meaning and the Moral Sciences. London: Routledge, 1978, 123–138.
——— Reason, Truth, and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
——— Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind. *Journal of Philosophy*, 91 1994, 445–517.
Quine, Willard van Orman: Word and Object. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.
——— Pursuit of Truth. 2. Auflage. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
Rampley, Matthew: Meaning and Language in Early Heidegger. From Duns Scotus to „Being and Time". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 25 1994, 209–228.
Ramsey, Frank Plumpton: The Nature of Truth (1927). In: The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives. Hrsg. v. Michael P. Lynch. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001, 433–445.
Reichenbach, Hans: Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge. Chicago: Chicago University Press, 1938.
Richter, Ewald: Heideggers These vom „Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien. *Heidegger-Studies*, 5 1989, 47–78.
Rickert, Heinrich: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik. *Kant-Studien*, 14 1909, 169–228.
Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.
——— Heidegger wider die Pragmatisten. *Neue Hefte für Philosophie*, 23 1984, 1–22.
——— Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In: Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Bd. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 27–49.
Rouse, Joseph: Kuhn, Heidegger, and Scientific Realism. *Man and World*, 14 1981, 269–290.
Russell, Bertrand: On Denoting (1905). In: Logic and Knowledge. Essays 1901-1950. Hrsg. v. Robert C. Marsh. London: Allen & Unwin, 1956, 39–56.
Ryle, Gilbert: Rezension zu „Sein und Zeit". *Mind*, 38 1929, 355–370.
Römpp, Georg: Truth and Interpersonality. An Inquiry into the Argumentative Structure of Heidegger's „Being and Time". *International Philosophical Quarterly*, 29 1989, 429–447.

Schatzki, Theodore R.: Early Heidegger on Being, the Clearing, and Realism. In: Heidegger. A Critical Reader. Hrsg. v. Hubert L. Dreyfus und Harrison Hall. Cambridge, Mass.; Oxford: Blackwell, 1992, 81–124.

Schlick, Moritz: Meaning and Verification. *Philosophical Review*, 45 1936, 339–369.

Searle, John: Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Seyppel, Joachim H.: A Comparative Study of Truth in Existentialism and Pragmatism. *Journal of Philosophy*, 50 1953, 229–241.

Sigwart, Christoph von: Logik. Bd. 1. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss (1873). Hrsg. v. Heinrich Meier. 5. Auflage. Tübingen: Mohr, 1924.

Simmel, Georg: Über eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie (1895). In: Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900. Gesamtausgabe. Bd. 5. Hrsg. v. Heinz-Jürgen Dahme und David F. Frisby. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, 62–74.

Smith, Barry und Berit Brogaard: A Unified Theory of Truth and Reference. *Logique et Analyse*, 43 2000, 49–93.

Soffer, Gail: Phenomenologizing with a Hammer: Theory or Practice. *Continental Philosophy Review*, 32 1999, 379–393.

Steiner, Gary: Heidegger's Reflection on Aletheia: Merely a Terminological Shift? *Auslegung*, 13 1986, 38–50.

Stern, David: Practices, Practical Holism, and Background Practices. In: Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Vol. 2. Hrsg. v. Mark Wrathall und Jeff Malpas. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2000, 53–70.

Stewart, Roderick Milford: The Problem of Logical Psychologism for Husserl and the Early Heidegger. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 10 1979, 184–193.

——— Intentionality and the Semantics of „Dasein". *Philosophy and Phenomenological Research*, 48 1987, 93–106.

——— Heidegger and the Intentionality of Language. *American Philosophical Quarterly*, 25 1988, 153–162.

Stolzenberg, Jürgen: Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Heidegger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

——— Martin Heidegger: „Sein und Zeit". In: Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas. Hrsg. v. Reinhard Brandt und Thomas Sturm. Leipzig: Reclam, 2002, 257–284.

Strawson, Peter F.: Take the B Train. Rezension zu „Martin Heidegger" von George Steiner. *New York Review of Books*, 26 19. April 1979, 35–37.

——— On Referring. *Mind*, 59 1950, 320–344.

Tarski, Alfred: Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. *Studia Philosophica*, 1 1935, 261–405.

——— The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. In: Readings in Philosophical Analysis. Hrsg. v. Herbert Feigl und Wilfrid Sellars. New York: Appleton, 1949, 52–84.

Taylor, Charles: Theories of Meaning. In: Human Agency and Language. Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 248–292.

——— Engaged Agency and Background in Heidegger. In: The Cambridge Companion to Heidegger. Hrsg. v. Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 317–337.

Thomas: Quaestiones disputatae. Bd. 1. De veritate. Hrsg. v. Raymund Spiazzi. Rom: Marietti, 1949 (zitiert: De ver.).

——— Summa Theologiae I. Hrsg. v. P. Caramello. Rom: Marietti, 1952 (zitiert: S. Th. I).

Thomä, Dieter: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers. 1910–1976. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Tietz, John: Heidegger on Realism and the Correspondence Theory of Truth. *Dialogue*, 32 1993, 59–76.

Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: de Gruyter, 1966.

——— Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

——— Heideggers Idee von der Wahrheit. In: Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Gunnar Skirbekk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 431–448.

——— Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

——— Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. In: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, 251–260.

——— Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles. In: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, 136–144.

Wehler, Hans-Ulrich: Das deutsche Kaiserreich 1871–1918. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, Deutsche Geschichte 9.

Wilshire, Bruce: James and Heidegger on Truth and Reality. *Man and World*, 10 1977, 79–94.

Windelband, Wilhelm: Was ist Philosophie? (1882). In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 8. Auflage. Tübingen: Mohr, 1921, 1–54.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus (1921). Hrsg. v. David F. Pears u. Brian F. McGuiness. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, Werkausgabe. Bd. 1 (zitiert: TLP).

——— Philosophische Untersuchungen (1958). Kritisch-genetische Edition. Hrsg. v. Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (zitiert: PU).

Wrathall, Mark A.: The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson. *Monist*, 82 1999, 304–324.

——— Heidegger and Truth as Correspondence. *International Journal of Philosophical Studies*, 7 1999, 69–88.

——— Background Practices, Capacities, and Heideggerian Disclosure. In: Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Bd. 2. Hrsg. v. Mark A. Wrathall und Jeff E. Malpas. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000, 93–114.

——— Truth and the Essence of Truth in Heidegger's Thought. In: The Cambridge Companion to Heidegger. Hrsg. v. Charles B. Guignon. 2. Auflage. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 241–267.

Wundt, Wilhelm: Psychologismus und Logizismus. In: Kleine Schriften. Bd. 1. Leipzig: Engelmann, 1910, 511–634.

——— Über naiven und kritischen Realismus. In: Kleine Schriften. Bd. 1. Leipzig: Engelmann, 1910, 259–510.

Index

Abbildtheorie 15, 17, 19–21, 48–50, 66–69, 123, 129–134, 135n, 136, 137n, 186, 216, 217, 220–227, 233, 234n, 249n, 272, 280, 297, 301, 305
Abhebungseinstellung 117, 121
Abkünftigkeit 13, 196, 215, 221
Absichtshorizont 154n, 163, 176, 184–188, 190, 199, 210, 228, 229, 252, 260, 282
  alltäglicher 211–214
Ackrill, J. 19n
Akteursrolle 184, 211, 213, 229, 234, 245, 252, 256–263, 265, 275, 278, 282, 285
Aktinhalt 34, 39, 223
Aktionshorizont *siehe* Akteursrolle
Aktvollzieher 252, 254n, 265, 278
Als-Struktur 22, 63n, 118, 121n, 179–185, 191, 211, 228
Angst 266, 274, 281, 298n
Anschauung 63, 217
  empirische 64, 81, 162
Antipsychologismus 35, 39, 40
  bei Heidegger 31, 77n, 209
Antirealismus 110n, 151, 152, 153n, 154, 155
Anzeige, formale 233, 247n, 288, 290–295, 297
Aristoteles 17–19, 20n, 22–23, 30, 126, 175n, 188, 237
Armstrong, D. 13n, 20n, 52n, 167n
Aufzeigung 32, 105, 107, 125, 127
Augustinus 23, 248n, 273n
Aussage 26–27
Austin, J. L. 49, 50n
Ausweisung 75, 98–104, 116, 162
  des Wahrheitsbegriffs 148
  Typen von 242–250
Autonomie 264n, 276, 285n, 307
Avicenna 23

Bedeutsamkeit 206–211
Bedeutung 157, 291n
  bei Husserl 26, 38
  bei Rickert 37, 38
  linguistische 119, 126
Behauptbarkeitsbedingungen 157
Behauptung 36, 42, 99, 104, 109, 123, 126, 132, 134, 137, 144, 146, 147, 168, 173, 176, 177, 224, 305
  apophantische 124
  epistemische Rolle der 107–116
  intentionaler Gegenstand der 116–120
  propositionaler Inhalt der 106, 118, 127, 140, 180
  Scheinbehauptung 178
Behauptungsakt 148, 156, 174
Bernhard, T. 1
Besorgen 96, 181, 215, 260
Betroffenheit 294, 296
Bewandtnis 170, 182, 186, 204, 208, 210, 216, 224
Bewandtnisganzheit 115, 205, 212, 258
Bezug, Bezugnahme *siehe* Referenz
Bezugsgegenstand 71, 72, 102, 107, 119, 127, 145, 147, 186
Bivalenz 149, 160
Blattner, W. 114n, 174n, 213n, 216n, 240n, 255n, 258, 259n, 268n
Bolzano, B. 38, 62
Brandom, R. 108n, 152n, 175n, 201n
Brentano, F. 20n, 22, 28, 56–58
Bultmann, R. 273n

Carman, T. 3, 49n, 111n, 133n
Cartesianismus 153
Cerbone, D. 226n
Cohen, H. 90n, 95

Dahlstrom, D. 196n
Dasein 96, 184, 185, 192, 204, 205, 210, 255, 258–260, 265, 271, 278, 293, 296, 297
  als Individuum 254n, 255, 271, 286
Daseinsrolle *siehe* Akteursrolle
Davidson, D. 49n, 50–52
Dawkins, R. 272n
Deflationismus 46
Denkakt 37, 38
Denkinhalt 20, 41
Denknotwendigkeit 55
Descartes, R. 203, 217, 218
Destruktion 14, 16, 280, 286, 293–299
Dezisionismus 2, 277

Dichotomie 35–38, 48, 65, 66, 87
Differenz, veritative 233, 239, 241, 246, 252, 268, 274
Diskurs 157
  philosophischer 84n
  Typen 110, 115, 249
  wissenschaftlicher 108
Disquotation 250
Donnellan, K. 83n
Dretske, F. 80n
Dreyfus, H. 3, 131n, 175n, 192n, 219n, 236n, 256, 257n, 269n, 297n
Dummett, M. 4, 47n, 51, 52, 151, 157n, 158–160, 256n
Durchsichtigkeit 223n, 246n, 268, 278, 285–287, 306

Echtheit 79n, 83–86, 119n, 145–149, 194, 216, 243, 244, 279, 288, 289, 293, 294, 297
Eigentlichkeit 213n, 233, 237n, 253, 266n, 267, 269, 275, 276, 278, 279, 285, 290, 293n, 307
Einsatz 295
Entdecktheit 72, 103, 104, 139, 166, 169–176, 187, 204, 205, 222, 246
Entgänglichkeit 170
Entlastung 270
Entschlossenheit 274, 275, 278–280, 284, 297, 298
Entweltlichung 203n, 207, 215, 221, 223, 224, 272, 304
Entwurf 232, 251, 252, 258–262, 265, 278, 282
Erdmann, B. 42, 54
Erfülltheit, formale 82
Erkenntnis 74, 75, 94, 95, 97, 108, 111, 161, 190, 234
  ontologische 246, 247
  phänomenologische 286–293
Erschlossenheit 29n, 87, 175n, 187, 192, 206–211, 216, 229, 240, 246, 277, 305
  des Daseins 232, 251, 263, 278, 288
  eigentliche *siehe* Entschlossenheit
Evans, G. 203n
Evidenz 99, 276n
  bei Brentano 57
  bei Husserl 62, 63
  bei Sigwart 54–56
  bei Windelband 60
Existenz 71, 78, 159, 255, 261, 268, 288
  des Daseins 41, 235, 254, 262
existenzial 287
Existenzialität 287
existenziell 287, 297
Externalismus 151, 212n

Frege, G. 31n, 34n, 45
Fundament 87–88, 106, 163, 164, 235
Fundamentalontologie 263, 280, 290

Gabelung 120–122
Gebrauch
  als Bewährung 143, 147, 171n
  der Wahrheitsprädikate 71, 73, 86, 124, 142n, 162
  von Gegenständen 71, 81, 97, 110, 175n, 200
  von Sprache 27n, 107n
Gegenstandsbezug *siehe* Referenz
Geltung 39
Gethmann, C.-F. 2, 28, 134, 135n, 155–156, 157n, 277n, 289, 291n
Gewissen 284
Gewissheit 276
Gewisssein 276, 279, 289, 290, 307
Glauben 242, 296n, 305
Goedeckemeyer, A. 53
Graeser, A. 27n, 36n, 42, 43n, 134n, 175n, 236, 237n
Gravitationsgesetz 37
Greve, J. 180n
Grice, P. 109n
Guignon, C. 74n

Habermas, J. 2, 13, 73
Harrison, B. 67n, 133n
Haugeland, J. 154n, 260n, 262n
Heymans, G. 56
Holismus 204, 212n
Husserl, E. 26–27, 34, 36, 37, 41, 42, 62–64, 66n, 77, 79n, 81n, 88–92, 95, 130, 135n, 188n, 200, 209n, 217, 244n, 254, 255n, 288

Idealismus, transzendentaler 24, 226n
Innerlichkeit 266n, 281n
Innerweltlichkeit 133n, 198–214, 219, 228, 264, 269n, 272
Intuition, realistische 13n, 15, 20n, 42n, 49, 51–53, 59, 61, 65–67, 70, 71, 75, 98, 124, 125, 127, 136, 152, 154, 209, 225n, 227, 250n
Isaak Israeli 23

Jaeger, W. 20n, 22, 23n

James, W. 152, 249n
Jemeinigkeit 255, 264, 267, 283, 284, 291

Kant, I. 23, 79n, 89, 255n, 296n
Kehre 5
Kierkegaard, S. 252, 265, 266n, 269n, 273, 281n, 296
Kohärenztheorie 52
Kontext
  dekontextualisiert 223
  epistemischer 79
  linguistischer 193, 194n, 221, 242
  praktischer 79, 83, 109, 156, 194n, 208, 213, 261, 303
Korrespondenztheorie 16, 24, 48–52, 63, 93n, 105, 127, 149
  Kritik der 53, 61
Krell, D. F. 130n
Kuhn, T. 197n, 240
Kulturkritik 270n
Kundgabe *siehe* Mitteilung

Lafont, C. 2, 72–73, 239n, 243n
Lask, E. 22n, 32n, 189n, 274n
Lebensentwurf *siehe* Entwurf
Leibniz, G. W. 18
Lewis, D. 13n
Locke, J. 18n, 50n
Logik 31, 34
Lotze, H. 38–40, 59–60, 220
Luther, M. 23n, 273n
Lynch, M. 12, 248–251
Lüge 112n

Maier, H. 42n, 54
Man 212, 252, 266, 268–271, 278, 280, 283, 285n, 298
Mitdasein 269n
Mitsein 221n
Mitteilung 83, 111n, 114–115, 119, 242
  existenziale 291
Monismus, alethischer 12, 14, 22, 27–30, 47, 297
Moran, D. 66n

Nagel, T. 271
Natur 201–203, 206, 223, *siehe auch* Vorhandenheit
Naturalismus 42n, 217, 218, 227, 271
Naturwissenschaft 55, 84, 193, 197n, 198, 203, 223, 241n, 271, 276
Neukantianismus 23, 37, 60, 95
Newton, I. 37, 209, 210

Okrent, M. 3, 156–158
Olafson, F. 170n, 212n, 264n, 269n
ontisch 6, 79, 85, 94, 105, 128, 139, 166, 255, 264
Ontologie 198
ontologisch 6, 75, 85, 86, 92n, 94, 100, 101n, 103, 104, 139, 166–168, 186, 194, 207, 263

Palágyi, M. 41
Person 184, 185, 213, 252, 261, 263, 267, 271
Personalität 85, 251, 254n, 261, 265n, 275, 279, 288–290
Phänomen 77–85, 87, 90, 91, 108, 112, 122, 124, 127, 140–144, 172, 212, 213, 222
Phänomenologie 77, 79
  des Daseins 289, 297
Platon 126
Platonismus 36, 41
Pluralismus 22n, 192, 210, 216, 218, 242
  alethischer 22, 24, 47, 155, 232, 241, 247–251
Pragmatismus 60, 76, 146n, 152, 155, 157, 249n
Praxis 42, 79, 81, 96, 174, 181, 196n, 206, 215–227, 256
  epistemische 93, 95–107, 110–115, 120, 124n, 127, 139, 141, 144, 152, 154, 158, 159, 165, 168, 173, 176, 179, 191, 198, 201, 203, 214, 219, 229, 232, 242, 250, 304
Privatsprachenargument 213n
Proposition 12, 35n, 43n, 65, 71, 77, 119n, 154, 223, 226, 272
Prädikation 32, 107, 116, 117, 123
Präsuppositionen, ontologische 137, 173–179, 181, 184, 186, 187, 191, 192n, 194, 212n, 214, 228, 234, 235, 262, 268
Psychologismus 27n, 41
Psychologismusstreit 15, 25, 36
Putnam, H. 21n, 151n, 153, 210, 249n

Quine, W. v. O. 34, 46

Ramsey, F. P. 46
Realismus 16, 23, 51, 65, 67n, 153, 210, 226

metaphysischer 227
pluraler 192n
Rechtfertigung 84, 94, 108n, 112, 116, 124n, 144, 149, 151, 153, 171n, 276, 289n
existenziale 293
phänomenologische 77, 149
Referenz 136, 181, 192, 204n, 205, 222
apophantische 102, 107, 108, 110, 117, 119–122, 124–128, 135n, 163, 167, 180, 192, 220
Reichenbach, H. 95n
Relativismus 26, 36, 209, 233, 249, 250
Relevanz 79, 133, 143, 163, 193, 199, 207, 208, 214, 228, 248, 265
Bedingungen der 81, 133n, 254
Rickert, H. 37–38
Rolle *siehe* Akteursrolle
Rorty, R. 3n, 137n, 289n
Russell, B. 31n, 34n, 173
Ryle, G. 176n

Sachverhalt 12n, 19, 50, 113n, 116–122, 127, 128, 136, 146, 147, 149, 153
Scheler, M. 254n
Searle, J. 35n
Seiendes 6, 40, 79, 82, 110n, 140, 172, 180, 188, 190, 205, 207, 208, 226
selbst 71, 102–106, 113, 117, 131, 134, 136, 146
Sein 6, 7, 40, 91, 162, 188–190, 192, 198, 222, 240n
Verstehen von 91, 176, 181, 185, 223, 245, 259, 262
Seinsart 6, 7, 190, 194, 196, 198, 214, 228, 245, 248
Seinsweise *siehe* Seinsart
Selbst 244n, 266, 269, 278, 285, 289
Selbstzeigen 71–72, 79, 117, 132, 140–144, 172, 174, 180, *siehe auch* Phänomen
Sigwart, C. 41, 54–55
Simmel, G. 60
Skeptizismus 64, 67, 209
Sprechakt 26, 35n, 111, 125
Stewart, R. M. 42n, 108n, 110n, 125n, 194n
Stolzenberg, J. 284n
Strawson, P. 173–176
Substanz *siehe* Vorhandenheit

Tarski, A. 20, 46
Tatsache 11, 12, 33, 43, 49, 51, 60, 71, 103, 138, 153, 240, 250
Tautologien 113, 122n, 165
Taylor, C. 175n, 215, 256n
Thematisierung 197, 246
Theologie 242n
Theorie 91, 280
wissenschaftliche 96, 222, 271, 276
Thomas v. Aquin 23, 237–238, 243n, 248
Thomä, D. 189n, 244n, 252n
Tod 266–269, 281n, 282–284
Transparenz, ontologische 69–76, 93, 124, 179, 217
Tugendhat, E. 2, 32n, 115n, 123n, 135–138, 154n, 167, 177n, 236, 276–278, 285n

Übereinstimmung 24, 44–45, 48–70, 74, 91, 100n, 103, 105, 130–132, 136, 137, 223, 227, *siehe auch* Wahrheit als adaequatio
Umgang *siehe* Praxis
Umschlag, in der Vorhabe 96, 223–225
Umsicht 110, 170
Umwelt 96
Unechtheit *siehe* Echtheit
Uneigentlichkeit *siehe* Eigentlichkeit
Unverborgenheit 47, 177, 238–241, 243n, 245, 247–251, 253
Unwahrheit 243, 246, 249, 274, 279
Ursprünglichkeit 88–91, 236, 237, 280
bei Kant 90n
Urteil 22, 24–27

Verborgenheit *siehe* Unverborgenheit
Verdecktheit 172, 177, 243n, 244
Verfügbarkeit, phänomenale 186, 200–206
Verifikationismus 114n, 152, 157, 158, 204n
Vernunft 276
Verschlossenheit 251, 268, 271
Verstehen 107, 119, 184, 191, 196n, 204, 205, 244, 258, 262n, 281, 282, 297
Vertretbarkeit 283
Vorhandenheit 6, 70, 96, 143, 154n, 158n, 190, 191, 201, 203, 207–210, 217–220, 223, 225, 227, 228, 267, 271
pure 208, 217, 219, 225, 226, 304

Wahrheit
als adaequatio 23, 53, 67, 74, 248n, *siehe auch* Übereinstimmung

Benennungsprinzip der 234–238
Definition der 47, 73, 75, 103, 154, 160, 166
der Existenz 13, 231, 233, 246, 253, 256, 273, 274, 277, 278, 280, 306
Kriterium der 102, 121, 129–134, 137, 166
ontologische 76, 245, 246, 248, 250, 251, 287
Ort der 18, 24–35, 40, 43, 248
Wahrheitsbedingungen 51, 103, 117, 128–130, 144, 287
Wahrheitsbegriff 27, 30, 47, 65, 68–70, 87, 149, 159, 233, 241
epistemischer 52, 60, 68, 72, 75, 93, 100, 149–161
existenzialer 251, 253, 289
immanenter 54, 135, 151
traditioneller 17–19
transzendenter 53, 57, 151
Wahrheitsfähigkeit 29n, 119, 123–129, 173, 175, 179, 234, 236, 238
Wahrheitsphänomen 56, 68, 74, 85, 113, 149, 159, 160, 232, 241, 248
gewöhnliches 93, 98, 127, 137
ursprüngliches 87, 104, 155, 162, 251
Wahrheitsrelation 48, 51, 66, 93n, 97, 137, 221, 224, 226, 280
Wahrheitsträger 11, 12n, 25, 33, 34, 43, 143, 156, 235, 243
Hypostasierung der 11, 12, 35, 41, 45n
Idealität der 26, 34–40, 42, 66, 70, 153, 221, 223
Propositionalität der 15, 29–34
Wahrheitsvoraussetzung 149, 150, 160, 209
Wahrmacher 12n, 51, 52n, 68, 71, 127–128, 132, 135
Wahrnehmung 50, 81, 99, 102–115, 133, 140–142, 162, 187, 216
Wahrsein 103, 155, 166–168, 177, 234, 244
Welt 7, 184, 185, 199, 205–208, 228, 256, 257
Vertrautheit mit 206, 256
Weltlichkeit der 181, 211, 221, 258
Welteingang 206, 208
Weltlichkeit 219
Werk 109, 110, 142, 184, 196
Wesen 6, 154n, 164, 182, 185–195, 198, 210, 214, 228, 239, 244, 253, 264, *siehe auch* Sein
Wiederholung 296
Windelband, W. 37, 60–61
Wirklichkeit 21, 39, 44–64, 68, 70, 81, 106, 117, 127, 136, 138, 152, 249
Wirklichkeitsbezug 25, 34, 49n, 53, 65–68, 70, 97, 110, 117, 119, 120, 129, 131–133, 137, 147, 274n, 302, *siehe auch* Referenz
Wissen *siehe* Erkenntnis
Wissenschaft 196, 215, 219n, 244
existenzialer Begriff der 95, 271
Wittgenstein, L. 49, 50n, 107n
Woraufhin 184, 257, 258, 282, 284, *siehe auch* Akteursrolle
Worumwillen 154n, 205, 262, 282, *siehe auch* Absichtshorizont
Wrathall, M. 52n, 173n, 239n
Wundt, W. 55, 63

Zeug 97, 109, 110, 171, 182, 183, 186, 190n, 200, 218, 223, 244, 271
Zuhandenheit 97, 154n, 228, 267, 268n, 271n